

نَهْيَايَةُ السُّؤَالِ

فِي شَرْحِ مِنْهَاجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرزيم بن الحسن
الأسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿سُلَّمُ الْوُصُولِ﴾، لشرح نهاية السؤل ﴿

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿الشيخ محمد بن حنيت المطيعي﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثالث

عالم الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال :

الكتاب الثاني - في السنة

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول .
والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها ^(١) وذلك في بابين :

المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لأنها لضرورة معرفة النسخ والضروريات
تقدر بقدرها لكن هذا الجواب إنما يتم لو كان المراد في وضع هذه المسئلة
بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وحينئذ يصير النزاع بين جمهور الشافعية والغزالي
لفظياً فإن الإمام الغزالي غير منكر إياه بل جوز وإنما منع نسخ وجوب معرفة
النسخ والناسخ فالجواب الصحيح عن دليل الغزالي أن الجمهور يسلدون أنه لا بد
من معرفة النسخ والناسخ ولكن يمتنعون وجوب ذلك على المكلف ويقولون
بل يجب على الله تعالى عقلاً على أصول الممنزلة أو عادة على ما تقتضيه أصول أهل
السنة تعريف الناسخ لعباده تفضلاً منه تعالى وإذا لم يجب على المكلف فلا
تكليف بها وقد ارتفع التكليف بنفيها بمقتضى الناسخ . واعترضوا على هذا
الجواب بأنه يجب على المكلف اعتقاد أن الناسخ خطاب الله تعالى وإن لم يجب
فهو يعمل بالنسوخ فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف وأجابوا عن هذا بأن
المفروض إعلام الله تعالى انتساخ الحكم وإن جميع التكليف انتفت فلا إيجاب
ولا تحريم وصار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالأفعال كلها على الإباحة وأدلة
الحنفية والممنزلة والاشاعة فيما اختلفوا فيه تعلم مما قدمناه في مبحث الأحكام
وعلى كل حال فهذه المسئلة فرضية محضة خصوصاً بعد إجماعهم كما تقدم على أنه
لا يجوز نسخ جميع القرآن فذكرها تطويل بلا طائل

(١) قال المصنف « الكتاب الثاني في السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول . والكلام الآن في الأفعال الخ » أي لكون
الاقوال من السنة تشارك فيها الكتاب من الأمر والنهي وغيرها من كل

الباب الاول - في أفعاله

« وفيه مسائل »

الاولى أن الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصفائر سهواً والتقرير مذکور في کتابي المصباح « أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض » أى طرق وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم متعلقاً بالكتاب كان الكلام هنا في غير ذلك . ومن أفعاله صلى الله عليه وسلم تقريره وإشاراته كإشارته لكعب بن مالك أن يضع الشطر من دينه على ابن أبي حذرد وهمه فانه من أفعال القلب فلا بهم الا بمطوب شرطاً لانه لا بهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم عليه الصلاة والسلام يجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فنقل عليه فتركه . وقد استدلل به على ندب ذلك وعدم المؤاخذه بالهم بالنسبة الى غيره . وقال العراقي الهم انما يطلع عليه بقول أو فعل بالاستدلال بما دل منهما فلا حاجة لزيادته . ورده ابن قاسم بانه قد يطلع بغيرهما كقرائن الاحوال والاستدلال حينئذ به على ان الاطلاع عليه بما ذكر لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به في نفسه . وكذلك أفعاله القلبية كالاعتقادات والارادات كذا قاله العطار فكان كل ذلك داخل في التعريف . بقى ان هذا التعريف يشمل القراءة الشاذة فانها عند الشافعية ليست بقرآن ولا خبر ولذلك لم تكن حجة عندهم ولو كانت قرآناً أو خبراً لكانت حجة مع انها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول بان المراد قوله الصادر منه بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لأن هذه الارادة بعيدة في التعريفات والجواب بأنها خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً: رده في مسلم الثبوت بأن اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية لا يخفى وهنه وذلك لانه بعد اعتقاد صدوره ممن لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية . والحق كما في فوائح الرحمت في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبراً ولا بد منه وانما نقل

الله عليه وسلم من الأفعال أو الأقوال التي ليست للعجاز^(١) وهذا هو المراد هنا .
ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استغنى
المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل^(٢) وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بأن
كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها
من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق
التي تثبت الافعال بها وهي الاخبار . وجعل المصنف ذلك في باين الاول في
الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على الكلام في الاجماع
وان كان مخالفا لاصليه الحاصل والمحصل لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة
والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر في الباب الاول خمس مسائل

قرأنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال . واما على ماهو التحقيق عند اصحابنا وعند
بعض الشافعية من أن قول الصحابي العادل المقطوع العدالة انه قرآن لا يصح الا
بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ بيقين انما هو في بقائها قرآن لا في
السمع والقراءات الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليست بخبر وخرجت بقوله
غير القرآن فافهم ، وبهذا تعلم ان تعريف الاسنوى تام على طريقة الشافعية
لا على طريقة الحنفية والمحققين من الشافعية من ان القراءة الشاذة من قول الرسول
وهي قرآن في الجملة داخلة في التعريف فيحتاج الى قولنا غير قرآن ليخرج منه
(١) قال الاسنوى « وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض وعلى ما صدر
من النبي صلى الله عليه وسلم الخ » اقول الاول اصطلاح الفقهاء من الشافعية
والمالكية والحنابلة ، واما اصطلاح الحنفية فهي ما يقابل الفرض والواجب . واما
الثاني فهو اصطلاح الاصوليين وهو المراد هنا لان الاصوليين انما يبحثون
عن الادلة والدليل في هذا لافي الاول بل هو حكم اخذ من دليله وهو فعله
صلى الله عليه وسلم ولو واظب عليه ولم يتوعد على تركه

(٢) قال الاسنوى « ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف
فعل الخ » اقول أشار بذلك الى دفع ما يتوهم من الاعتراض على التعريف وكذا
يقال في اشاراته وسائر أفعاله القلبية من اعتقادات وارادات لان المراد بالفعل

الاولى في عصمة الانبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها ^(١) لان الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول : اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة ^(٢) فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يمنع عليهم ذنب ^(٣) سواء كان كفراً أو غيره وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدي

هنا ما أردناه بالفعل في قولنا لا تكليف الا بفعل

(١) قال الاسنوى « الاولى في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهي مقدمة لما بعدها » أقول : اشار بذلك الى أن الكلام على عصمة الانبياء انما هو من مسائل علم الكلام وانما ذكرت في الاصول لتوقف حجية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ولكن ذكر جميع الانبياء لزيادة الفائدة لكن كان الاليق ان تذكر في المبادئ الكلامية لكونها من المبادئ العامة لتوقف الادلة على عصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما يتوقف عليها حجية السنة يتوقف عليها حجية القرآن والاجماع والقياس فالعصمة اصل في حجية القرآن وحجيته أصل في حجية ما عداه من الثلاثة الادلة

(٢) قال الاسنوى « اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة الخ » أقول قد عرفوا المعصية بعدة تعريفات الاول انها الحفظ من الوقوع في الذنب وقيل المنع منه وقيل عدم قدرة المعصية وقيل خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملج وهي متقاربة واحسن ما قيل فيها انها ملكة نفسانية تمنع صاحبها الفجور واوردوا على كل هذا انه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « اني لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم سبعين مرة » والتوبة شرعاً لا تكون الا من ذنب واجابوا عن ذلك بأن المراد بالتوبة في الحديث التوبة اللغوية وهي مجرد الرجوع والمراد بالاستغفار رؤية ما كان فيه اقل مما صار اليه من الكمالات لانه صلى الله عليه وسلم يرفع عند الله دائماً من كامل الى أكثر بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل فهو صلى الله عليه وسلم مازال يترقى في الفواضل والفضائل فهو كما اشتهر من أن حسنات الابرار سيئات المقربين

(٣) قال الاسنوى « فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي أبو بكر

الخ « أقول مراد الآمدى انه لا يمتنع ذلك عقلا لا فى الواقع قال فى مسلم الثبوت
 فلا أكثر من المسلمين على انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة
 او كبيرة كفرا أو دونه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنباً عليهم مطلقا اى
 ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او دونه وخلافا للمعتزلة فانهم ايضا يمتنعون
 صدور المعصية عقلا الا فى الصغيرة فانهم يجوزونها واما فى الواقع فالتواتر
 من لدن آدم ابى البشر الى نبينا ومولانا أفضل الرسل وأشرف الخلق محمد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص
 الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر وفى بعض المعتبرات أن الانبياء عليهم الصلاة
 والسلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آباءهم وعلى هذا فلا
 بد من ان يكون تولد الانبياء بين ابوين مسلمين أو يكون موتهم قبل تولدهم
 لكن الشق الثانى قل ما يوجد فى الآباء ولا يمكن فى الامهات ومن هنا يبطل
 ما نسبهم من الكفر الى أم سيد العالم مفخر بنى آدم صلى الله عليه وسلم
 وذلك لانه حينئذ يلزم منه الكفر بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح
 هو الاول . واما الاحاديث الواردة فى أبوى سيد العالم صلوات الله عليه وسلامه
 عليه فتعارض مروية آحادا فلا تعويل عليها فى الاعتقادات . واما أزر فالصحيح
 انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل أبوه تارح كذا صح فى التواريخ وانما كان
 أزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى فى حجره والعرب تسمى العم الذى
 ولى تربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التأويل قوله تعالى (واذا قال ابراهيم لاييه
 أزر) وهو المراد بما روى فى بعض الصحاح انه نزل فى اب سيد العالم صلى الله
 عليه وسلم (ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى
 قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم) فان المراد بالاب العم كيف لا وقد
 وقع صريحا فى صحيح البخارى انه نزل فى أبى طالب . هذا وينبغى ان يمتقد أن
 آباء سيد العالم صلى الله عليه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بينه
 السيوطى بوجه أتم ولولا كون الفتن غريبا لفصلنا القول فيه اه . منه مع شرحه

والحق في هذا مقاله صاحب جمع الجوامع والجلال عليه من ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب اصلاً لا كبيرة ولا صغيرة لا عمداً ولا سهواً وفاً للاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني وأبي الفتح الشهرستاني والفاضل عياض والشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر منهم ذنب والمراد كما قال العطار انه لا يصدر منهم ذنب ولو قبل النبوة وتسميته حينئذ ذنباً مجاز اذ لا حكم قبل الشرع. ولا يشكلي عليه ما وقع له صلى الله عليه وسلم من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فان التسليم منها عمداً حرام وقد وقع ذلك منه سهواً فقد اجيب عنه بان محل الكلام حيث لا يترتب على الوقوع سهواً تشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيجوز وقريب منه ان المعصوم منه السهو الشيطاني لا الرحماني كذا يؤخذ منها ومن العطار. ومن هذا تعلم ما في هذه الاقوال التي حكاه الاسنوي نعم كل من الحنفية والشافعية جزوا وقوع الزلة في الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها. والزلة هي أن يقصد فعل المباح فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمداً كوكز موسى الرجل القبطي حين أخذ اسرائيلياً ليحمل عليه الخطب الى مطبخ فرعون وكان يتأبى عنه فاختصما فاستغاث الاسرائيلي بموسى القبطي مما كان عليه فلم يذته فوكز موسى القبطي لا يريد قتله لكنه مات فلزم من ذلك القتل وهو معصية لو كان عمداً وحيث لم يكن عمداً فليس معصية لا كبيرة ولا صغيرة بل نقل ان القبطي قال لموسى لقد همت ان احمل عليك فوكزه موسى عليه السلام وعلى كل حال فقلوا ان الزلة تقترب بالتنبه من الفاعل او من الله تعالى بوحى لئلا يقتدى فيها بالرسول وعلى هذا كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو لانه لا يكون معصية اصلاً حال الخطأ ولا حال السهو بل هو معصية اذا لم يكن خطأ او سهواً. وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار بل يكفي ان يقال انهم معصومون لا يصدر منهم ذنب اصلاً لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة وبعدها ولا حاجة الى قولهم لا عمداً ولا سهواً لانه لا يتصور شرطاً أن تكون المعصية سهواً والمراد بالسهو ما يشمل الخطأ

على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام^(١) قال فان كان غلطاً فالاشبه الجواز

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم عن تعمد الكذب الخ » أقول الصحيح انهم معصومون عن الكذب مطلقاً في الاحكام وغيرها لان الكذب مطلقاً مغل بمنصب النبوة فلا يصدر منهم بحال ولقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي بوحى) فبمقتضى هذا لا يصدر منه نطق اصلاً عن الهوى بل كل نطق يتعلق بالاحكام لا يكون الا وحياً اتفاقاً وكذا ما يتعلق بغيرها على الصحيح وكل ما يترأى انه كذب فهو من باب المعارض كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (قال بل فعله كبيرهم هذا) جواباً عن قوله تعالى حكاية عنهم (انت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم) فقد قال فيه المفسرون انه سلك عليه السلام في الجواب مسلكاً تعريضياً يؤدي به الى مقصده الذى هو الزامهم الحجة على ألطف وجه واحسنه ليحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقى عن الكذب فقد ابرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما ابرزه في ذلك المعرض فعلاً بمحمل الفأس في عنقه او في يده وقد قصد اسناده اليه بطريق السبب حيث رأى تعظيمهم اياه اشد من تعظيمهم لسائر مامعه من الاصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسناداً مجازياً عقلياً باعتبار انه الحامل عليه . والاصل فعلته لزيادة غضبي من زيادة تعظيم هذا وانما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لنظهر الحجة اذ لو كسره كما كسر غيره لم يتم له ماقصده على ما ذكر والقرينة على ذلك المجاز عدم امكان صدور الفعل من هذا الصنم الكبير لو كانوا يعقلون الا ترى الى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام (فاسئلوه ان كانوا ينطقون) وتسمية ذلك كذباً كما في الحديث الصحيح من باب المجاز لما ان المعارض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم) من معارضض الافعال حيث تأمل نوعاً من التأمل في احوال النجوم وهو في نفس الامر على تأمل الكاملين في خلق

وأجمعوا أيضاً - الا بعض المبتدعة - على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد

السموات والارض وتفكرهم في ذلك اذ هو الاحق به عليه السلام لكنه
أوهمهم انه تفكر في احوالها من الاتصال والتقابل ونحوها من الاوضاع التي
تدل بزعمهم على الحوادث ليرتب عليه ما يتوصل به الى غرضه الذي يكون وسيلة
الى انتقاذهم مما هم فيه والقوم توهموا ان ابراهيم عليه السلام اراد قرب اتصافه
بسم لا يستطيع معه الخروج معهم الى معبدهم وهو على ماروى عن سفيان وابن
جبير سقم الطاغوت وكان كما قيل اغلب الاسقام عليهم وكانوا شديدي الخوف
منه لاعتقادهم العدوى فهو نظير قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) كما قلنا
وقوله عليه السلام في زوجته سارة هي أختي من معاريض الاقوال كقول نبينا
عليه السلام لمن قال له في طريق الهجرة ممن الرجل (من ماء) حيث اراد عليه
الصلاة والسلام ذكر مبدأ خلقه ففهم السائل انه بيان قبيلته وكقول صاحبه
الصديق وقد سئل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضاً (هو هادي هديني)
حيث اراد شيئاً وفهم السائل آخر ولا يعد ذلك كذباً في الحقيقة وتسميته به
في بعض الاحاديث الصحيحة بالنظر لما فهم الغير لا بالنسبة لما قصد به المتكلم
وجعله ذنباً في حديث الشفاعة قيل لانه ينكشف لابراهيم عليه السلام انه كان
منه خلاف الاولى لا أن كل تعريض هو كذلك فانه قد يجب والامام الرازي
اضيق محرابه ومجاله ينكر الحديث الوارد في ذلك وهو في الصحيحين ويقول
اسناد الكذب الى راويه اهون من اسناده الى الخليل عليه السلام ومن هذا
تعلم ان الانبياء معصومون عن كل معصية كبيرة كانت او صغيرة قبل النبوة وبعدها
لانه لو جازت الصغائر ما كان هناك حاجة الى جعل ما ذكر من معاريض الفعل
او القول. وبذلك تعلم ان قول الآمدي فان كان غلطاً فالاشبه الجواز خلاف
الاشبه ان كان المراد من الغلط معناه الحقيقي الذي يتعمده ويكون غير مواقف
للاواقع وان كان المراد منه الخطأ أو النسيان فقد علمت انه لا يعد معصية اصلاً
ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه واما تعمد الكذب بعد النبوة فلا جاع

الصغائر الدالة على الخسة ^(١) كسرقة كسرة ، وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على

على عصمتهم عن تعدد الكذب فيستحيل عليهم شرطا واما قبل النبوة فالتوارث عنهم عصمتهم عن تعدد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم الصلاة والسلام لما مر من دلالة المعجزة وأما ما روى في الصحيحين وغيرها كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليبدين اقصرت الصلاة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن في ظني وهذا صادق مطابق للمحكى عنه وكذا قول موسى عليه السلام (لا) في جواب من سأل هل احد اعلم منك فقال الله تعالى (بل عبدنا خضر) كما في الصحيحين والمراد بالظني نفى الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن وجوز القاضي ابو بكر صدور الكذب عنهم فمنع هو دلائلها على الصدق مطلقا بل اعتقادا وجوز ان يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلائلها على العمد فقط وهو مردود بانه يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز حينئذ ان يكون قوله هذا من عند الله كذبا جاريا على لسانه الشريف غلطا ولا دليل للسامع على الباطل غير الاختبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق . وما قيل في الجواب عن ذلك ان اللازم عنده حين جريان الكذب على لسانه غلطا التنبيه بانه خلاف الواقع فاذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق مدفوع بانه يلزم أن لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف اهـ . ملخصا منها

(١) قال الاسنوى « واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم عن تعدد الكبار الخ » أقول المراد بالكبار هنا غير الكذب كما أن استثناء بعض المبتدعة مخالف لما صرح به غيره قال في سلم الثبوت وشرحه واما غير الكذب من الكبار والصغائر الخسيسة لسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت مباحة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعدد سمعها عند اهل السنة أو عقلا عند المعتزلة والروافض نعم خالف الشيعة في صدور ما عدا الكذب من الكبار والصغائر سهوا فاتفق جميع من عداهم على جواز صدورها سهوا

أقول : أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لا سهواً^(١) وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل . والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه^(٢) ، وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب .

وغلطاً بأن يكون خطأ في الاجتهاد أو يكون قصد المباح فيقيم في الحرام والسر في جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة وخالف الشيعة فهم لا يجوزونها سهواً أيضاً لكن يجوزونها عمداً تقية كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال احدها أنهم معصومون الخ » أقول اما عصمتهم من الكبائر عمداً فقد تقدم نقل الاتفاق عليه واما صدورها سهواً فقد تقدم أيضاً اتفاق من عدا الشيعة على تجوزها سهواً او غلطاً على وجه ما سبق فلم يبق الخلاف الا في العصمة من الصغائر الغير الخسيسة عمداً فاصحاب القول الاول على أنهم معصومون منها عمداً لا سهواً والا في الكبائر فانهم يقولون بالعصمة منها عمداً وسهواً وقد علمت ان هذا مذهب الشيعة واما العصمة عن الصغائر عمداً لا سهواً فهو الذي جزم به المصنف واختاره صاحب الحاصل وهو مذهب الحنفية قال في مسلم الثبوت وشرحه وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائفي الامام العارف قدس سره : امساك مائة درهم سنة حرام على الصوفي المدعى بحبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتا درهم لنا وللعوام يحل ويجب ربع العشر وحسنات الابرار سيئات المقرين . الا ترى كيف قال السري بن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله حين اخبرني رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني . ولما كانت الانبياء رؤس المقرين كانت صغيرتنا كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها منهم فانهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه اه . منها

(٢) قال الاسنوى « والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه » أقول أن هذا الثاني يخالف

والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط^(١) قال فاما

الاول في التفصيل بين العمد والسهو فان الاول لم يفصل وقال بمصمتهم من الكبائر عمداً وسهواً ، والثاني يجوز صدور الكبائر سهواً . وأما في الصغائر فالقولان متفقان على انهم معصومون عن صدورها منهم عمداً لا سهواً . وقد علمت مما قدمناه أن جميع الفرق الاسلامية متفقون على عصمتهم عن تعمد الكبائر والاتفاق على تجوزها سهواً الا الشيعة فانهم منعوها سهواً أيضاً فكان القول الأول باعتبار هذا الشق هو قول الشيعة فقط والقول الثاني باعتبار العمد في الكبائر ما عدا الكذب متفق عليه بين الجميع وباعتبار جواز السهو مذهب من عدا الشيعة وهم الجمهور . واما باعتبار الصغائر الغير الخسيسة ففي العصمة من العمد موافق للأول وأنه مذهب الحنفية وهو الحق كما علمت

(١) قال الاسنوى « والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر الخ » أقول هذا القول الثالث يخالف القول الاول من حيث أن الاول منع صدور الكبائر عمداً وسهواً والثالث أجاز صدورها لنسيان أو تأويل كما أجاز ذلك صاحب القول الثاني كما أن القول الثالث يخالف القولين في جواز صدور الصغيرة عمداً بخلاف القولين الاول والثاني فانهما على منع الصغائر عمداً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وجاز تعمد صغائر غيرها - أى غير الكبائر والصغائر الخسيسة - بلا اضرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر الشافعية والمعتزلة بشبهات باردة كما في قوله تعالى « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » وامثاله من قصة داوود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلاً والمعنى ولقد همت به زليخا ان تقتل يوسف لاجل ابائته مما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لابقاعه في الحرام ولولا ان رأى برهان ربه لقتلها أو المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان رأى برهان ربه لم يهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لم ير برهان ربه فعمله كيف وليس له أثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للمدح كما يظهر بآذنى تأمل كذا يؤخذ من فوائج

﴿تابع الخاشية﴾

الرحوت ولذلك قال ابوحيان في بحره انه لم يقع منه عليه السلام هم بها البتة بل هو منفي لوجود البرهان كما تقول قارفت الذنب لولا ان عصمك الله تعالى واما ما نقل عن الساف مما يخالف هذا فقال الالوسي فالذي نعتده انه لم يصح منها شيء عنهم لانها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضا مع كونها قاذحة في بعض فساق المسلمين فضلا عن المقطوع لهم بالمصمة ولذلك قال الامام الرازي بعد ان ذكر ما نسب الى السلف وبعض المفسرين مانصه ان هذه المعصية التي نسبوها الى يوسف وحاشاه من اقبح المعاصي وانكرها ومثلها لو نسب الى افسق خلق الله تعالى وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف يجوز اسناده الى هذا الصديق الكريم وايضا ان الله سبحانه وتعالى شهد بكون ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفين عنه ومع هذه الشهادة كيف يقبل القول بنسبة أعظم السوء والفحشاء اليه عليه السلام وايضا ان هذا الهم القبيح لو كان واقعا منه عليه السلام كما زعموا وكانت الآية دالة عليه متضمنة له لكان تعقيب ذلك بقوله تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء) خارجا عن الحكمة لانا لو سلمنا انه لا يدل على تقي المعصية فلا أقل من أن يدل على المدح العظيم ومن المعلوم انه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي اقدامه على معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثني عليه باعظم المدائح والاثنية الى آخر ما اطال به فراجع الالوسي ان شئت قال في فوائدهم الرحوت وأما قصة داود فغير صحيحة لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح بل انما أخذه المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي يمكن أن يعول عليه أن أوريا كان خاطبا لامرأة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لاصغيرة ولا كبيرة وأما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو أنه قال لاقربن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري ولعله لم يكن اقتراان الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما

صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة. وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه صمداً وسهواً. هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السؤل وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قال: والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافاً للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل أيضاً^(١). وهذه المسئلة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح

ينقله المؤرخون كما غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه الا من يريد أن يجترىء على الخروج عن ربة الاسلام فتثبت ولا تحبط اه ومن هذا تعلم أن القول الثالث بجواز صدور الصغيرة صمداً من الانبياء لا دليل عليه فضلاً عن كونه مخالفاً لما ذكره الامام الرازي وغيره مما يدل على خلافه وبذلك تعلم ان الحق ما قاله صاحب جمع الجوامع كما قدمناه الا انه في دعواه عصمتهم من صدورهما سهواً مخالف للجمهور ولذلك قال الجلال والاكثر على جواز الصغيرة منهم سهواً الا الدالة على الخسة كسرقه لقمة والتطيف بتمرة ويذهبون عليها اه

(١) قال الاسنوى « والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين الخ » اقول استدل الاكثرون على أن المعاصي جائزة عقلاً مستحيلة ممماً بانه لا مانع في تجوز العقل من الكمال بعد نقصان بعد رفع المانع بعناية الآهية ورياضة مكمله كما قد روى في أكثر الاولياء فقد روى في المعتبرات عن حبيب المعجمي قدس الله سره أنه كان يأخذ الربا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله عليه الى أن صار ولياً كاملاً صاحب السلاسل ، فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستغفريات القبيحة ولياً مقرباً ثم يبعث نبياً واستدل المعتزلة والروافض فقالوا في ارتكاب المعصية احتقار عند الناس فتنفّر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا وبأمرنا بكذا وينهانا عن كذا فلا يتأتى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلاً قلنا ما ذكرتم مبنى على القبح العقلي أى على أن هذا الارسال قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية من اهل السنة لا يمنعون قبح هذا الارسال العارى

قال « الثانية * فعنه المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي
والجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصبر في
عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتأتى منا معاشر الماتريديّة القائلين بالقبح
العقلي أيضاً فإن الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة
في اتباع من أرسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان تكون الحكمة والفائدة
اقامة الحجّة عليهم للتعذيب وهو حاصل كذا قاله في الفوائج ولا يخفى ان قوله
تعالى « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » صريح في أن الحكمة
والفائدة المقصودة من الارسال هي اطاعة المرسل اليهم للرسول واتباعهم له
لا مجرد اقامة الحجّة ولذلك قال ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة
فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن
السيرة تنعكس الحال فيصير موقراً فلا تنفير بعد الارسال ولا يضر ما كان قبل
بناء على ان المعجزة جاذبة اياهم الى الاعتقاد بما ينعكس به الحال ألبتة كذا في
الفوائج وأقول الاحسن في الجواب أنه يكفي في رد ما يقوله المعتزلة أن يقال
هذا يقتضى أن يكون محالاً شرعاً من طريق السمع ويكون ذلك حكمه لورود
العصمة سمعاً ويكفيها في اثبات الجواز العقلي عدم وجود برهان عقلي على
الاستحالة وهذا كله قبل النبوة وأما بعد النبوة فقد تقدم ما يتعلق به تفصيلاً
وعلى كل حال فهم معصومون قبل النبوة فلا يصدر منهم ذنب لاستحالة صدور
كل ما ينفر عنهم قبل النبوة ولذلك قال في فوائج الرحموت بعد أن حكى مع
مصنّفه ما يتعلق بالرسول بعد النبوة وأما قبل النبوة فالتحقيق الذي عليه أهل الله
من الصوفية الكرام انهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر صمداً كيف لا
وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
ولايتهم قوية عن ولاية الاولياء الذين ولايتهم مأخوذة من ولايتهم والاولياء
محفوظون من المعاصي فافهم وثبت عليه اه وأقول قال تعالى « الله أعلم حيث
يجعل رسالته » فكان كل رسول مولوداً على الاستعداد التام لان يكون رسولا
فلذلك كانت ولايته غير مكتسبة برياضات بل فضل من الله تعالى كرسالته بخلاف

وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه» أقول : فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة^(١) أى بالنسبة اليه والى امته كما قاله الآمدي وتركه المصنف لوضوحه . وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً^(٢) وان

الاولياء ومتى كان معصوماً كذلك اتفاقاً فلا يهمننا كون الدليل عقلياً أو سمعياً لان المنقر غير موجود على كل حال فتوجد الحكمة والفائدة المقصودة وهى الاطاعة والاتباع عملاً بما جاءت به الآية السابقة

(١) قال الاسنوى « أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية الخ » وأقول قال المطار فى حواشيه على جمع الجوامع وهو فى الجبل أحد قولين وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وان لم تكن على وجه العبادة لكن قال الغزالي فى المنخول وظن بعض المحدثين ان التشبه به فى أفعاله صلى الله عليه وسلم سيئة وهو غلط اه فافاد أن فى الجبل ثلاثة أقوال أحدها أنه مباح لا يتعلق به أمر ولا نهى عن مخالفه . الثانى انه يقتدى به فى أفعاله كلها ولولم تكن على وجه العبادة أى فهو مندوب . الثالث ان التشبه به فى أفعاله سيئة وهذا الاخير غلط كما حكاه الغزالي لكن قال فى التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة : فصل فى أفعاله عليه السلام فمما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ، وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام أو زلة وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى به اه . فكتب عليه صاحب التلويح فقال يعنى الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبل كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا ممتنع به خلاف فيكون خارجاً عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضاً فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى الخصوص والزالة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر اه فافاد أن القول بان جميع أفعاله يقتدى به فيها لا ينافى القول بان الجبل مباح فالحق انه لا خلاف كما فى الاسنوى والتلويح

(٢) قال الاسنوى « وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح »

لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل حكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه^(١) كما سيأتى في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وان لم يكن بيانا وعللنا صفته بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة^(٢) ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره . ويعبر عن هذا المذهب بان التأسى واجب أى يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد نديته أو اباحته ان كان مندوبا أو مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا^(٣) وقيل ان كان عبادة

أى اننا لسنا متعبدين به فهو مباح أيضا

(١) قال الاسنوى « وان لم يثبت ذلك وكان بيانا الخ » أى لنص مجزئ أو مراداً به خلاف الظاهر كقطع السارق من الكوع فالمراد بالبيان بيان معنى النص مجملاً كان أو مراداً به خلاف الظاهر فصح التمثيل بقطعه يد السارق للبيان وان لم تكن الآية مجملة لانه بين أن المراد باليد خلاف الظاهر وهو قطعها من مفصل الكتف وان القطع من الكوع وقوله فحكمه حكم الذي بينه أى لان الدليل على الحقيقة هو النص المجمل أو المراد به خلاف الظاهر فما به البيان دليل في حقنا على ما هو المراد من ذلك النص فقط وبعد ذلك يرجع في الاستدلال الى ماخص به النص بعد البيان من الحكم

(٢) قال الاسنوى « وان لم يكن بيانا وعللنا صفته بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه الخ » أقول كون أمته مثله في ذلك هو الاصح عبادة كان أولا كما صرح به في جمع الجوامع وانما سكت الاسنوى كغيره عن التحريم والكرامة لانهما لم يصدرتا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو في الفعل الصادر عنه لافي الفعل المطلق الذي تتعلق به الاحكام الخمسة قاله زكريا

(٣) قال الاسنوى « وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا » أى وحينئذ يكون كمجهول الصفة وسيأتى قاله الجلال على جمع الجوامع

وجب التأمي به ^(١) والا فلا وإن لم نعلم صفته نظر ان ظهر فيه قصد القربة ^(٢) فانه يدل على الندب ^(٣) عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا ^(٤) وقيل بانه للوجوب ونقله القرافي عن مالك ^(٥) وقيل بالتوقف ^(٦)

(١) قال الاسنوى « وقيل ان كان عبادة وجب التأمي به » أقول وفيما سوى العبادة يكون كجهول الصفة

(٢) قال الاسنوى « وإن لم تعلم صفته فان ظهر قصد القربة الخ » أى وإن لم يوجد ما يدل على وصف القربة من وجوب أو ندب وإنما الذى ظهر فيه مجرد قصد القربة عن قيد الوجوب فهو مما علم صفته ويخص الندب عن غيره ومثله الوجوب فالمراد ظهر فيه وصف مطلق القربة

(٣) قال الاسنوى « فانه يدل على الندب » أى لانه المحقق بعد الطلب لان لدنى مراتب الطلب الندب

(٤) قال الاسنوى وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجرداً « أقول المراد بقوله والندب بقصد القربة مجرداً أى عن قيد الوجوب أى عن دليل يدل على الوجوب فرادهم بالقيد الدليل وزاد هذا القيد لان قصد القربة مطلقا يكون في الواجب والكلام هنا في هذا لافى المجرد عن قيد الوجوب فكلام المصنف فيما سياتى غيره هنا

(٥) قال الاسنوى « وقيل بانه للوجوب ونقله القرافي عن مالك » أقول قال العطار وذكر السمعاني أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعى وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف يبنى صاحب جمع الجوامع من الاقوال الستة هو الصحيح اه والذى بدأ به صاحب جمع الجوامع هو القول بالوجوب في حقه وحقنا لانه الاحوط كما في الجلال عليه وقال القرافي وهو الذى نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه

(٦) قال الاسنوى « وقيل بالتوقف » أقول قال في التوضيح لصمد الشريعة

وأما اذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم
 ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا
 باتيانه على تلك الصفة اهـ والمراد بالمطلق كما في التلويح الخالي عن قرينة الفرضية
 والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهواً أو مخصوصاً بالنبي صلى
 الله عليه وسلم فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم
 الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه
 يلزم امته الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضاً وحاصل الاخيرين على ان حكمه
 الاباحة للنبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا
 واعترض على مذهب التوقف بأننا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه
 فيكون حراماً أو لا فيكون مباحاً فلا يتحقق انقول بالتوقف فالجواب اننا لانذمهم
 ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة اهـ . وبحث صاحب
 التوشيح عليه في هذا الجواب فقال وفيه بحث لان التوقف في الاتباع ان كان
 واجباً فضده وهو الاتباع حرام قطعاً فلم لانذمهم على الفعل وان لم يكن
 واجباً وليس بمحرام كان ضده جائزاً فكان مباحاً اهـ . ولذلك قال صدر الشريعة
 والختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه عليه السلام لانه بحث ليقترن بأقواله
 وافعاله قال الله تعالى لا إبراهيم « انى جاعلك للناس اماماً » وذلك بسبب النبوة
 والمخصوص به ما وراءه وظاهر هذا الكلام انه لا فرق في هذه المذاهب بين ان
 يظهر قصد مطلق القرية وبين ما اذا جهلت صفته بالكلية ويدل لهذا ما قاله صاحب
 جم الجوامع حكاية للخلاف وان جهلت فلو وجوب وقيل للنذب وقيل للاباحة
 وقيل بالوقف في السكك وقيل بالوقف في الاولين فقط وقيل بالوقف فيها
 فقط ان ظهر قصد القرية اهـ . فانت تراه ادخل ما ظهر منه قصد القرية في دائرة
 الخلاف والمراد بقصد القرية ما كان معه احتمال نذب او اباحة ولذلك قال الجلال
 بعد قول مصنفه ان ظهر قصد القرية والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء
 ظهر قصد القرية أو لا ومجاعة القرية للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز
 لامته فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اهـ .

فيه المصنف ^(١) واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد ^(٢) فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشيء وجزم به الامام في الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى . وقال الشافعي يدل على النذب وقال ابن مريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره

(١) قال الاسنوى « وأما اذا لم يظهر لنا قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف » أقول قد علمت أن كلام المصنف في الفعل المجرد وان المراد المجرد مما يدل على حكم بخصوصه من وجوب او نذب او اباحة فيشمل ما يحتمل كل واحد منهما ولو كان مع الاباحة قصد القرية كما سبق وعلى هذا فلا فرق في اختلاف المذاهب بين ما اذا لم يظهر وجه القرية اصلا او ظهر وجه القرية مع احتمال الوجوب والاباحة

(٢) قال الاسنوى « واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد » أقول قد علمت ان المراد بالمجرد ما هو مجرد عن دليل حكم بخصوصه من وجوب ونذب واباحة فيشمل ما اذا ظهر قصد القرية وهو مباح أو واجب فتأتي فيه المذاهب الاربعة أيضا ولذلك ترى أن الاقوال هي الاقوال واختيار الشافعية هو الوجوب في الموضوعين . ونقل عن مالك القول بالاباحة والقول بالوجوب فيهما والذي نقله القرافي عن مالك القول بالوجوب في الموضوعين ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في شرحه على المنهاج في حكاية هذه الاقوال احدها انه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك والثاني انه يدل على النذب وهو المنسوب الى الشافعي الثالث انه يدل على الوجوب ونقله القاضى في مختصر التقريب عن مالك قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنيمة عليه اه . وقد قدمنا ما نقله العطار عن السمعاني وان القول بالوجوب اشبه بمذهب الشافعي الخ . وهو موافق لما قاله ابن مريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون وما قاله ابو بكر الصيرفي هو بعينه القول بالوقف وقد صرح بذلك الاسنوى نفسه فقال وهذه المذاهب الاربعة حكاه الآمدي أيضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القرية

الامام في المالم وقال أبو بكر الصيرفي لا يدل على شيء من الاحكام بالنعمين
لاحتمال هذه الامور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف الى
ظهور البيان واختاره في المصنوع هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة
حكاه الآمدي أيضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار انه ان
ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك بين
الواجب والمندوب^(١) وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير وأما ما اختص به كل
واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر
المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي
يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضا هذا حاصل كلامه . وقال ابن الحاجب
المختار انه ان ظهر قصد القربة فهو للندب والا فلا باحة . واعلم ان اثبات قول
باباحته مع ظهور قصد القربة فيه اشكال ظاهر^(٢)

قال « احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم
الوجوب والندب فبقى الاباحة . ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب
وبالندب بأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على
الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى « واتبعوه » قل ان

(١) قال الاسنوي « ثم قال والمختار أنه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل
في حقه وحقنا على القدر المشترك الخ » أقول هذا انما يكون عند ظهور قصد
القربة التي لا تجمع الاباحة كما ان قوله وان لم يظهر فيه قصد القربة الخ . انما
يكون عند ظهور قصد القربة التي تجمع الاباحة .

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القربة فيه
اشكال » أقول حاصل هذا الاشكال ان الجهم بين استواء الطرفين الذي هو معنى
الاباحة ورجحان احدهما الذي هو معنى القربة تنافيا . وقد علمت جوابه مما
قدمناه عن الجلال على جمع الجوامع من ان مجامعه القربة للاباحة بان يقصد
بفعل المباح بيان الجواز للامة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه . فلا
تعارض بين كونه قربة وكونه مباحا فقصده الجلال بما ذكره دفع اشكال الاسنوي هذا

كنتم تحبون الله فاتبعوني - وما آتاكم الرسول فخذوه » واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا . وأجيب بأن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم . أقول : استدلل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها ^(١) لأن الاصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فاق وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة . وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها في التوقف بالضرورة ^(٢)

(١) قال الاسنوي « استدلل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة الخ » أقول قد اعترض على هذا القول بأنه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها بهذا المعنى لأن الطلب المقتضى لما ذكر هو الطلب مع التخيير والفعل المجرد انما اقتضى الطلب مطلقا عن كل قيد وان أريد بمجرد جواز الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة فالواقعية لا ينافون فيه . وكما لا دليل على خصوص الاباحة المصطلح عليها لا دليل على خصوص الوجوب المصطلح عليه ولا على الندب كذلك . ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك أيضا بحكم الاصل

(٢) قال الاسنوي « ولك ان تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة الخ » أقول حاصله أن الواقعية كما علمت يقولون ان الطلب الذي دل عليه فعله صلى الله عليه وسلم يطلق عن كل قيد من طلب راجح جازم او غير جازم ومن طلب مخير فدهوى أن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح تقتضي عدم مساواة احتمال الاباحة لاحتمال الوجوب

والمصنف قد خالف بينهما . لاجرم أن الامام لم يجب بهذا وانما أجاب به في
الحاصل فتبعه المصنف عليه . قوله « وبالندب » أي واحتج القائل بالندب بقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة

والندب فلا تدخل الاباحة في التوقف لان التوقف انما يكون عند تساوي
الاحتمالات هذا مراده ونقول ان كون الغالب على فعله الوجوب أو الندب الخ
هي مقالة المخالف يعني أن المخالف للقائل بالاباحة يمنع تساوي الاحتمالات الثلاثة
ويجعل الغالب احتمال الوجوب والندب فقط ويجعل احتمال الاباحة مرجوحا
وهذا لا ينافي أن الواقعية لا يسلّمون هذا بل يجملون الاحتمالات الثلاثة متساوية
فادخل الاباحة في التوقف مبنى على هذا . الا ترى ان القائل بالاباحة قد سلم
التساوي في الاحتمالات ورجح احتمال الاباحة بكون جواز الترك يثبت بحكم
الاصل . ومن هذا تعلم أن القائل بالاباحة لا يسلّم ان الغالب احتمال الوجوب
والندب بل يقول الغالب هو احتمال القرية التي يجامعها كل من الوجوب والندب
والاباحة ولكن يرجح جانب الاباحة لما ذكرنا . ومن هذا تعلم أن المصنف لم
يمخالف كما قال الاسنوي بل جعل كون الغالب احتمال الوجوب والندب دون
الاباحة من جانب المجيب فقط . وهذا لا ينافي ان احتمال الاباحة راجح عند
القائل بها أو مساو عند القائل بالتوقف . ولذلك قال الواقعية ردأ على ما أجاب
به القائلون بالاباحة من أن جواز الترك ثبت بالاصل بأن بقاء الاصل على ما
هو غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه ولذلك كان الجواب الصحيح من
قبل القائلين بالاباحة انه عليه الصلاة والسلام امام الامة لكونه نبياً وبعثته
ليبين الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالاصل
فقط كما ان عدم بيان النص على عدم الاختصاص بيان لعدم الاختصاص لكون
كل منها سكوتاً في موضع البيان لأننا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة » فلا يسلّم هؤلاء القول بان الغالب هو احتمال
الوجوب كما لا تسلمه الواقعية لكن القائلون بالاباحة يرجعون جانبها بما سمعت
ولهذا اختار الحنفية القول بالاباحة كما تقدم

يدل على الرجحان^(١) والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتمين النذب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي^(٢). قوله « وبالوجوب » أي واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلامور^(٣) منها قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته

(١) قال الاسنوي « واحتج القائل بالنذب بقوله تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الخ » أقول هذا القول مبناه كبنى القول بالوجوب ان التأسي يتوقف على العلم بصفة الفعل واقل مراتبه النذب فهو المحقق بعد الطلب كما سبق والقائل بالوجوب يقول ان التأسي والاتباع معناهما واحد وقد وجد الامر بالاتباع والامر للوجوب والقائل بالاباحة يقول ان المتابعة هي مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته

(٢) قال الاسنوي « بل جمع بينه وبين دليل الوجوب وأجاب عنهما بجواب واحد الخ » أقول المراد انه بعد ان ادعى ان التأسي والمتابعة معناهما واحد وقد جاء الامر بالاتباع فيكون اتباعه واجباً كما يدل على ذلك ما سيأتي والا فمجرد أن الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل لا يكفي في الجواب ولذلك احال علي ما يأتي فقال كما سيأتي

(٣) قال الاسنوي « أما النص الخ » محصل هذه الادلة انه استدل القائل بالوجوب بثلاث آيات الاولى قوله تعالى « واتبعوه » من قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » الآية . الثانية قوله تعالى « فاتبعوني » من قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله الآية . وبني الاستدلال في هاتين الآيتين على أن الامر بالاتباع يقتضي وجوب الاتباع فيكون اتباعه صلى الله عليه وسلم والفعل كفعله واجبا والجواب عن ذلك أن الاتباع كالتأسي في المعنى وكلاهما يتوقف على العلم بالصفة التي وقع عليها الفعل منه صلى الله عليه وسلم وفرض المسألة ان صفة الفعل من الوجوب والنذب والاباحة مجهولة فالاتباع أو التأسي غير ممكن في هذا فيجب التوقف كما يقول

واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعاً ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة ان الاخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا اياه فيكون امتثاله واجباً للآية . وأما الاجماع فلان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير ازال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب . وأجيب عن الدليلين الاولين بوجهين أحدهما ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلاً ففعلناه على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفى المحصول والاحكام وغيرها أن التأسي والمتابعة معناها واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأسي الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدى للمتابعة والتأسي شرطاً ثالثاً^(١) فقال هو الاتيان بمثل ما فعل

الصيرفى . هذا ما أجاب به المصنف وهو الوجه الثانى فى كلام الاسنوي واجاب الاسنوي بالوجه الاول وهو ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها . أى فالمراد منها القدر المشترك بين الوجوب والاباحة والندب ولم يتمين واحد منها فيجب التوقف . والجواب عن هذا اننا اذا سلمنا ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها وان المراد القدر المشترك فالمطلوب اقل ما يتحقق فيه المطلق وهو الاباحة والجواب عما قاله المصنف اننا لا نسلم ان الاتباع يتوقف على معرفة الصفة لان المراد منها مجرد الاتيان بالفعل فنختار انها مطلق والمطلق يتحقق فى اقل افراده وهو الاباحة كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وذكر الآمدى ان للمتابعة والتأسي شرطاً ثالثاً الخ » أقول ان القائلين بالاباحة لا يسلمون هذا أيضاً لما علمت أن المراد بالمتابعة عندهم

الغير على الوجه الذي أتى به لكونه أتى به اذ لا يقال في أقوام صلوا الظهر مثلاً ان أحدهم تأمى بالآخر . وهذا الشرط ذكره ايضاً الامام في الكلام على حجية

مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على معرفة صفته كما قاله في التلويح وأما قوله انه لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلاً الى آخره وعليه ان يقال انما لم يقل ان أحدهم تأمى بالآخر لان كل واحد منهم غير مشرع فكل منهم يصلى صلاته متأمياً بالشارع وصلاته وليس واحد منهم يصلح للتأمى بخلاف الرسول الذي ورد فيه القرآن بانه اسوة يتبع في قوله وفعله والكلام بعد ذلك في ان التأمى والاتباع هو مجرد الاتيان بالفعل فلا يتوقف على معرفة الصفة فتكون المتابعة مطلقة واقل افرادها الاباحة فيحمل عليها كما هو قول القائلين بها او ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو الندب لكن الندب هو المحقق فيحمل عليه كما يقول القائل بالندب او ان الغالب هو الوجوب فيحمل عليه كما هو قول القائل بالوجوب او ان المتابعة متى كانت بمعنى ما ذكر يلزم ان يكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة فإذا لم تعلم لم تكن المتابعة مأموراً بها . أي على جهة معلومة فيجب التوقف بذلك . قالت الواقفية ومن هذا تعلم أن القائلين بالاباحة لا يسمون ان المتابعة هي كما يقول القائلون بالندب أو الوجوب أو التوقف وان اصحاب الاقوال الثلاثة الاخرى متفقون على ان المتابعة هي ما ذكر وخلافهم بعد ذلك فالقائلون بالندب يقولون به بناء على انه المحقق وان اقل درجات المتابعة ان يكون الفعل على وجه القربة واقل درجات القربة هو الندب والقائلون بالوجوب يقولون انه الغالب فيحمل عليه والقائلون بالتوقف يقولون ان المتابعة اما عامة أو مطلقة وعلى كل حال فهي محتملة للاحكام الثلاثة الوجوب والاباحة والندب ولا مرجح لواحد منها على الآخر فيجب التوقف فقالوا به وقد علمت ان ترجيح الاقوال هو القول بالاباحة لان كل ما عداه يحتاج الى اثبات قيد زائد في معنى المتابعة على كونه مجرد الاتيان بالفعل بدون ان يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعى زيادة هذا القيد اثباته بالدليل ودون ذلك خبط القناد

الاجماع. والجواب عن الآية الثالثة أن قوله تعالى وما آتاكم معناه وما أمركم^(١) يدل عليه انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم . وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل^(٢) قال بل لانه فعل في

(١) قال الاسنوي « والجواب عن الآية الثالثة الخ » أقول حاصل الجواب أن قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » معناه وما أمركم به فخذوه أى فامتثلوه والامتثال هو الاتيان بالفعل على الوجه الذي امر به الشارع وهذا يتوقف على معرفة صفة فعله صلى الله عليه وسلم والفعل الذي تضمن الطلب لم يتبين وصفه وامتناله يتوقف على ذلك ومع الجهل لا يمكن امتثاله فوجب التوقف وقد اجاب عن ذلك القائلون بالاباحة كما قدمناه بأنه عليه الصلاة والسلام امام يقتدى به لكونه نبيا وبمئته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك يبان لجواز الترك لا انه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص به عليه السلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا في موضع البيان لانا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »

(٢) قال الاسنوي « وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل الخ » أقول حاصل هذا أن جواب صاحب الحاصل الذي تبعه فيه المصنف خارج عن موضوع البحث لان دليل القائل بالوجوب انما هو اجماع الصحابة على وجوب غسل الجنابة من الجماع بمجرد التقاء الختانين بدون ائزال بقول عائشة : فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن اختلفوا فاجاب المصنف عن ذلك بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم . وظاهر هذا الجواب انه غير ملاق لدليل الخصم فأراد الاسنوي بيان الوجه في الجواب وملاقاته لدليل الخصم بان قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وان كان سبب وروده انما هو في الحج لكن اللفظ عام وقد قرر الاصوليون والفقهاء ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورد واستدل على ان لفظ المناسك في الحديث عام بما نقله عن الجوهرى من أن النسك هو العبادة لا خصوص افعال الحج ومعنى هذا انه لو كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كافيا وحده في بيان الحكم من اباحة او

باب المناسك وقد كانوا مأمورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عني مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والمناسك المعابد

قال « الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيبه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم انه امتثال آية دلت على احدها أو ببيانها وخصوصا الوجوب باماراته كالصلاة بأذان واقامة وكونه موافقة نذراً أو ممنوعاً لولم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القرية مجردا وكونه قضاء لمندوب » أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر

ندب أو وجوب ما كان هناك حاجة لان يقول عليه السلام لامته « خذوا عني مناسككم » فدل قوله عليه السلام ذلك على أن الفعل لا يدل على حكم معين فيجب التوقف حتى يحجى البيان من قبل الشارع . ولا يخفى ان هذا ابعاد في الجواب . والاقرب من هذا ان ههنا قرينة دالة على أن الفصل الذي وقم منه صلى الله عليه وسلم ومن عائشة رضى الله عنها كان واجبا فان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم وقع جواباً عن سؤال صهر رضى الله عنه عما اذا كان يجب الفصل من الجماع بدون ازال فكان الجواب متضمناً للسؤال وان الفصل واجب فالاستدلال بهذا خروج عن موضوع الخلاف لان الخلاف في الفعل المطلق كما سبق وهذا ليس بمطلق بل معه قرينة دالة على انه واجب ولا خلاف فيه على اننا لانسلم انهم اكتفوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الفصل رواء الشيخان على اننا لو سلمنا انهم اكتفوا بنفس الفعل فهو خارج عن الموضوع أيضاً لان اتفاقهم على الوجوب بنفس الفعل لا لانه الموجب بل لانه وقع بيانا لقوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » لان الجنابة بجملة فالتحق هذا الفعل بيانا لها.

في الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد انعم الثلاث وقد تخص بعضهما فالعلم أربعة أشياء : أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح^(١). الثاني التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني^(٢) وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا يختصرو كلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتحخير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التحخير لا يكون الا بين حكمتين مختلفتين أي بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التحخير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه . الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على احد الاحكام الثلاثة بالتعيين^(٣) واليه أشار

(١) قال الاسنوى « فالاقسام أربعة احدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب الخ » أقول في العبارة تسامح لان كلا من الوجوب والندب والاباحة انما علم بدليله الذي هو النص فمعنى قوله بان يقول هذا الفعل واجب الخ أن يقول ذلك معنى لا لفظا لانه متى ورد عن الشارع أمر هو نص في الطلب الجازم أو ظاهر فيه افاد الوجوب فكانه قال هذا الفعل واجب وكذلك يقال في الندب والمباح

(٢) قال الاسنوى « الثاني التسوية ومعناه ان يفعل فعلا الخ » أقول حاصل هذا ان يفعل الشارع فعلا ولا يبين جهته . أي صفته . أي حكمه ويقوم الدليل على أن هذا الفعل مساو لفعل آخر صدر منه معلوم الصفة والحكم في ذاته وان لم ينطق الشارع بذلك

(٣) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل الخ » أقول خص الاحكام الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة لان التحريم والكره لم يصدر منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو في الفعل الصادر عنه لا في الفعل المطلق الذي يتعلق به الاحكام الخمسة كما قدمناه عن الشيخ زكريا

بقوله أو بما علم انه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيبه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا انه . الرابع ان يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الاحكام حتى اذا دلت الآية على اباحة شيء مثلاً وذلك الشيء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحاً لان البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو ببيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر^(١) لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجباً غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين قوله « وخصوصاً » أى

(١) قال الاسنوى « هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر » أقول في نظره نظر لان كلامنا في الأدلة وهذا البيان وقع دليلاً لنا على تعيين ما يحتمله المجمل وجوباً أو ندباً أو اباحة فيكون حكمه المأخوذ منه حكم ما بينه وهذا شيء وكون البيان واجباً على الشارع والفعل المبين يقع واجباً شيء آخر غير أن فعله لا يجب علينا ألا ترى ان المفروض أن الآية مثلاً دلت على اباحة شيء مثلاً وذلك الشيء مجمل وبينه بذلك الفعل كان ذلك الفعل مباحاً كما قال الاسنوى نفسه وان كان فعل الشارع وصدر البيان الذي وقع منه واجباً باعتبار أن التبليغ واجب عليه ولذلك قال الجلال في قول صاحب جهم الجوامع وما كان جبلياً أو بياناً أو مخصصاً به فواضح أن البيان دليل في حقنا ونحن لسنا متعبدين به اه فإشار الى أن الفعل الذي وقع بياناً لآية مراد بها خلاف الظاهر أو مجملة يكون دليلاً في حقنا بقطع النظر عما يتعلق بالشارع نفسه من كون فعله واجباً عليه مثاله قطعه صلى الله عليه وسلم يد السارق من الكسوع وقع بياناً لما هو المراد على خلاف الظاهر من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقطعه عليه السلام يد السارق من الكسوع دليل لنا على ذلك المراد وان كان هذا الفعل وقع واجباً منه صلى الله عليه وسلم ليبين ان المراد من الآية خلاف ما هو الظاهر منها كما قدمنا ألا ترى ان الجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص قالوا فيما عدا افعاله الجبلية وما يختص به وفيما ظهر بياناً أن التأمي واجب فيتناول الحكم الامة أيضاً وأن التأمي الذي هو الاتيان بالفعل ولو على صفة الندب أو الاباحة واجب يعني

ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجباً كالإذان والاقامة في الصلاة^(١) الثاني أن يكون موافقاً لفعل نذره كما إذا قال إن هزم العدو فله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يكن واجباً كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى في تكبيرات العيد^(٢) وفي المحصول ومختصراته مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع أن بعض الاخبار تفيد الندب أو الإباحة يعني أن مراعاة حكم الخبر واجب فكذا التأمى لمراعاة الصفة واجب

(١) قال الاسنوى « قوله وخصوصاً أى ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها الامارات الدالة على كون الشيء واجباً الخ » أقول لانه كما قال الجلال على جمع الجوامع ثبت باعتراف الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء اه وجعل الامارة هنا الاذان أو الامامة أحسن من قول صاحب الجوامع ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالاذان اه فجعل الامارة الصلاة بالاذان مع أن الامارة هو الاذان والقول بان جعل الصلاة بالاذان أمانة على وجوبها صحيح لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها أو أن العبارة مقبولة والمراد أن الاذان للصلاة أمانة تكلف لتصحيح العبارة لا يخفى فلاحسن ما هنا

(٢) قال الاسنوى « وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو الخ » أقول قال صاحب الجوامع وكونه ممنوعاً لو لم يجب كالختان والحد لان كلا منهما عقوبة قال الجلال عليه وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة اه فاشار الجلال بذلك الى تقييد الامارة وهو قوله لو لم يجب الخ بدم المعارض وبذلك تعلم الجواب عن استدراك الاسنوى بقوله لكنه ينتقض بسجود السهو الخ ما ذكره من الصور فانها كلها خرجت بهذا القيد المعروف عندهم من ان كل دليل

أنه يعلم أيضا بكونه قضاء لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب ^(١) قوله « والندب » أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القرية وتجرد ذلك عن اشارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب ^(٢) فانه يدل على أنه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه

وأما اشارة انما يدل على ما يدل عليه اذا لم يوجد معارض له أقوى منه وفي كل هذه الصور قد وجد فيها المعارض فليست داخلة في المراد من الامارة هنا وهذا المراد معروف مشهور عندهم

(١) قال الاسنوى « والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب » أقول إن كون الفعل قضاء للواجب ليس اشارة على وجوبه من هذه الجهة بل اشارة وجوبه هو الدليل الذى دل على الاداء فانه دال على أن المكلف لا يخرج عن عهده ما وجب عليه الا بتفريغ ذمته عن الواجب الذى شغلها اما بفعله فى وقته المقدر له أولا شرعاً وهو الاداء واما بفعله خارج هذا الوقت فى وقته المقدر له ثانياً وهو القضاء وأما قضاء الواجب فهو فرع كونه واجبا فلا يصلح لان يكون اشارة على وجوبه ولذلك لم يذكره صاحب جمع الجوامع أيضاً . ومن هذا تعلم أن المصنف قصد بترك ذلك مخالفة ما فى المحصول ومختصراته بخلاف المندوب فان كثيراً من الأئمة يقولون ان المندوب لا يقضى فاذا قضاء صلى الله عليه وسلم دل القضاء على ندب القضاء أو على ندب ذلك المندوب الفائت وهذا لا يتأتى فى الواجب الفائت خصوصاً على القول بان وجوب القضاء انما هو بما أوجب الاداء وقد قدمنا ان الخلاف بين القول بان القضاء بامر جديد والقول بانه بما أوجب الاداء لفظى فقط فاعرف الحق بالرجال

(٢) قال الاسنوى « ويعلم خصوص الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القرية وتجرد ذلك الخ » أقول أشار صاحب جمع الجوامع الى هذا القيد والندب مجرد قصد القرية ولذلك قال الجلال عقب قوله ذلك عن قيد الوجوب فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز مما هنا

يكون مندوباً أيضاً^(١) وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ^(٢) وأنه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلاً ليس عليه أمانة على شيء لأنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً والاصل عدم الوجوب والتدب. وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف^(٣) فلذلك حذفه المصنف

قال : « الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان طارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً نسخه وان طارض متأخراً طاماً فبالعكس وان اختص به نسخه في حقه وان

(١) قال الاسنوي « الثاني كون الفعل قضاءً لمندوب الخ » أقول لم يذكر ذلك في جمع الجوامع كما لم يذكر قضاء الواجب أما عدم ذكره قضاء الواجب فلما ذكرنا من أن قضاء الواجب اما واجب بما أوجب أداءه واما بامر جديد وعلى كل فهو ليس واجباً بفعل القضاء بل انما وجب بدليل آخر غير مجرد الفعل وأما ترك هذا الثاني فلا أنه داخل في قولنا مجرد قصد القربة لان قصد القربة كما هو متحقق بفعل المندوب أداء في وقته متحقق أيضاً في فعله قضاء ومرادنا بمجرد قصد القربة أن تدل قرينته على قصدها بذلك الفعل مجرداً عن قيد الوجوب بان لم يكن دليل الوجوب والا فجرد قصد القربة لا اطلاع لنا عليه وهذا كما يتحقق حال أداء المندوب يتحقق حال قضائه فهذا الثاني مستغنى عنه

(٢) قال الاسنوي « وفي المحصول ومختصراته انه يعلم أيضاً بان يداوم على فعله الخ » أقول لم يذكر هذه الامارة المصنف ولا صاحب جمع الجوامع لان من ذكرها بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب وليس كذلك بل انما تفيد الوجوب اذا اقترنت بقرينة تدل على ذلك كتوعد على الترك والافهى للتدب أيضاً فيكون في ذلك قولنا مجرد قصد القربة من وجود دليل على الوجوب سواء واطب ولم يترك أو ترك

(٣) قال الاسنوي « وهذا مخالف لما ذكره قبل ذلك من ترجيح الوقف » أقول لعله ذكره تقريراً على القول بالاباحة ومع ذلك فقد علمت أن القول بالاباحة هو الراجح وان كان مذهبه الذي اختاره هو الوقف وكثيراً ما تفرع الفقهاء احكاماً على مذاهب غيرهم بعد تقرير مذاهبهم

اختص بنا خصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فلاخذ بالقول في حقنا لاستبداده « أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا للآخر أو مخصصا له ^(١) لانه ان لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك أيضا لانه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للأفعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتضى لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا أو مخصصا لذلك القول ^(٢) كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل اما ان يقيم بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة احوال: احدها أن يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال. قوله « فان عارض فعله الواجب الخ » هذا هو الحال الاول ^(٣) وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه

(١) قال الاسنوى « أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ولا يتصور التعارض بين الفعلين الخ » أقول أراد الاسنوى أن يبين وجه عدم تعارض الفعلين. وحاصله انه لا يجري فيه التفاصيل التي ذكرها المصنف في تعارض الفعل والقول حينئذ لا يتحقق التعارض بين الفعلين

(٢) قال الاسنوى « نعم اذا كان مع الفعل الاول قول الخ » أقول وحينئذ يرجع الى القول فلذلك قال فلا يتصور بين الفعلين أصلا

(٣) قال الاسنوى « هذا هو الحال الاول الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع قيد في شرحه على المختصر معارضة الفعل للقول بما اذا دل دليل على تكرار مقتضى الفعل وفعل العضد مثله في شرحه وكثير غيرهم فعلوا ذلك قال شيخنا في تقريره على الجلال وهو تقييد لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة والسلام غير الجبلي انما يكون للتشريع ومتى كان له دام مقتضاه حتى يرفعه خلافه

الا ترى الى قوله فيما مر وان جهلت فللوجوب الخ فان معناه انه للوجوب دائما ولم يقل أحد بأنه للوجوب مرة فقط فان قلت قوله أيضا تشريع وشرط المصنف فيه الدليل على تكرار مقتضاه (يعنى في جمع الجوامع حيث قال واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار القول) قلت القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية لتحققه بالمرّة بخلاف الفعل اه ومن ذلك تعلم انه لا بد هنا من تقييد المسئلة بان يدل دليل على تكرار القول. ثم قال شيخنا واعلم ان أحوال المسئلة ان شرط الدليل على تكرار مقتضى الفعل أيضا تكون ستا وثلاثين لانه اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأسي في حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرار فقط أو التأسي فقط. وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به أو بالامة أو شامل لهما تصير اثني عشر. وعلى كل اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أولا يعلم شيء تصير ستا وثلاثين. والمصنف لما ترك التقييد بدلالة الدليل على تكرار الفعل واعتبره في تكرار القول صار الحاصل انه اما أن يدل دليل على تكرار مقتضى القول أو لا وعلى كل فالقول خاص به أو بنا أو شامل فهي ستة. وعلى كل تقدم أو تأخر أو جهل فهي ثمانية عشر اه كلام شيخنا. ولكي تقف على حكم كل صورة وفاقا وخلافا نقول أخذنا من مسلم الثبوت وشرحه الفوائد عليه : الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا أن يجب التكرار أي يفيد الخبر ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات أو غيرها كخبر رفع اليدين في الركوع والرفع منه وعدمه فانهما بكلمة كان مع المضارع وهي تقييد العادة واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص وعلى كل حال فالحكم للثاني وان جهل التاريخ ثبت التعارض ويطلب الترجيح، وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله ولا يتصور تعارض الفعلين الى ان قال : نعم اذا كان مع الاول مقتض بوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون

ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي لا بالفعل اه فإشار الى ان هذا التعارض في الحقيقة لم يكن بين فعلين وإنما هو بين قول وفعل ومثل هذا يقال اذا أفاد الخبر ان هذا الفعل كان مكرراً بحيث صار عادة فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف المذهبين ويكون التعارض في الحقيقة بين الخبرين اللذين دلا على تكرار كل من الفعلين وصيرورتهما عادة لا بين الفعلين. فتبين صحة ما قاله الاسنوي انه لا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً. أما الفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأمي فيه وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله : اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأمي في حق الامة واما مقارن مع وجود دليل التكرار ودليل التأمي كليهما وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله أو يوجد عليهما واما مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التأمي واما مع وجود الدليل على وجوب التأمي فقط دون دليل التكرار وهذان اللذان عبر عنهما شيخنا بقوله أو يوجد على التكرار فقط أو التأمي فقط . فهذه أربعة وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن دليل التكرار ودليل التأمي فان كان القول مختصاً به صلى الله عليه وسلم والفعل مختصاً به فرضا فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندمه أو إباحته في وقت وتحريره بالقول في وقت آخر وان تقدم القول على الفعل فالقول نسخ له قبل التمكن ان لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده اذ مر . ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمن امكان الامتثال وان جهل فسيأتي حاله في القسم الرابع. وان كان القول مختصاً بالامة فلا تعارض أصلاً لعدم مشاركة الامة في الفعل . وان كان عاماً له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء . وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأمي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وإنما التعارض في حقه لوجود دليل التكرار فيم زمان القول أيضاً . وفي حقه المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان جهل

التاريخ فقيه خلاف بين العلماء فقال فريق القول ناسخ في حقه وقال فريق الفعل ناسخ في حقه وقال فريق بالوقف دفعا لأنهم في حقه وتفصيله أن أحدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين أحدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز أصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به وذلك ظاهر وإن اختص القول بناف المتأخر منها ناسخ للمتقدم قولاً كان أو فعلاً. وظاهر هذا أن المتأخر منها ناسخ قولاً واحداً مطلقاً سواء ثبت التأسي أو كونه خاصاً بنا خصوصاً أو عمومياً، لكنهم فصلوا في مبحث التخصيص فقالوا: فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مخصص فإن ثبت وجوب التأسي بذلك الفعل بدليل خاص كان هذا الفعل ناسخاً للعام أما دليل التأسي عمومياً في نحو لقد كان لكم في رسول الله أسوة أحسنه فقبل يخص بالاول وهو للعام فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير الاول مخصصاً بل يجب الانباع في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج. فأنت ترى أنهم خصوا القول بأن المتأخر ناسخ منها بما إذا ثبت وجوب التأسي بدليل خاص وأما إذا ثبت بدليل عام فقيه خلاف وإن كان الحق فيما إذا ثبت وجوب التأسي بدليل عام أنه إن كان دليل التأسي مقدماً على زول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ وإن كان مقارناً فيخص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وإن كان دليل التأسي متأخراً فيحتمل الخلاف فإن المتقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ وعلى هذا يلزم أن يقيّد القول بأن المتأخر منها ناسخ بما إذا كان وجوب التأسي ثابتاً بدليل خاص فتفكر. وإن جهل التاريخ فذهاب مختلفة قيل يؤخذ بالفعل لانه أدل معاًيناً شاهداً وقيل بالوقف وقيل بالقول وهو مختار الأكثر لأن دلالة أظهر من دلالة الفعل لأن الفعل لا يدل على حكم مخصوص إلا بانضمام أمر آخر بخلاف القول فإنه مفيد بنفسه. قال الشيخ ابن الهمام والأوجه تقدم ما فيه الاحتياط، وذلك لأن الكلام فيما فيه موجب التكرار

والنأى فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول ولا اظهرية لاحدهما في الدلالة وقد تعارضوا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاختياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى واما أن يعم القول له ولنا فالمأخر ناسخ في حقه وحقنا قولاً كان أو فعلاً لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب طائفة فيه الا انه ينبغي ان يختار التوقف في حقه حذراً عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمأنينة وهذه الاحوال كلها قد شرط فيها وجود دليل وجوب التكرار. وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنأى أو عم له ولنا فلا تعارض في حقنا لغرض انه لا تأمى فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وفي حقه المتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلاً لوجود التعارض في حقه كما أن المتأخر ناسخ فيما اذا اختص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعند الجهل قيل القول ناسخ وقيل الفعل ناسخ وقيل بلوقف. وهذا القسم أيضاً قد شرط فيه وجود دليل التكرار مع الفعل. وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التأمى فقط دون دليل التكرار فان كان القول خاصاً به فلا تعارض في حقنا وهو ظاهر وأما في حقه عليه الصلاة والسلام فان تأخر القول فلا تعارض لما مر وان تقدم فالفعل ناسخ فان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة من الاخذ بالقول أو بالفعل أو الوقف واختار الاكثر التوقف حذراً عن التحكم. ونظر فيه بعضهم بأنه يحكم بتقديم الفعل ههنا لثلاث ايقم التعارض المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعنى لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول بنسخ القول ولو قيل بتقدم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلا يلزم القول به والاصل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا توقف كذا في شرح المختصر. وورده في مسلم الثبوت بأنه لا دبرة لهذا الترجيح لانه لا تعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه بتكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله ثم رد هذا الرد فقال: أقول مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح. وأما انه لا فائدة لنا للتعرض لهذه المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم

يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له^(١) سواء كان

لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر . وأشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة أحواله الشريفة والايان بها من أعظم السمادات ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون انما يكفي لوجوب العمل به وأما الاعتقادات فلا يفتى فيها الظن عن الحق شيئا . والبحث عن احواله صلى الله عليه وسلم لا يتفرع عليه تسكين فلا ننسكلم بالترجيح المظنون ولا نمتقد به أفعاله فحينئذ لا يرد عليه شيء وان كان القول خاصا بنا فالمتأخر ناسخ أيا كان لان دليل وجوب التأسي به في ذلك الفعل بخصوصه موجود فيعارض القول الخاص بنا فيكون المتأخر ناسخا وان جهل المتأخر فالخيار العمل بالقول كما مر . والأوجه الأخذ بالاحتياط وذلك اذا لم يتأسوا قبله وان تأسوا قبله فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة . والغرض انه لم يوجد دليل وجوب التكرار فلا تمارض وهذا انما يحتمل في الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين . وان كان القول عاما له عليه السلام ولنا فكما كان خاصا به عليه السلام وبنا فيكون المتأخر منهما ناسخا وان جهل التاريخ فالخيار الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم والأخذ بالقول في حقتنا والواجب الأخذ بما فيه الاحتياط . هذا حاصل ما يتعلق بهذه المسألة جئناك به لتقف على الحقيقة فتعرض عما يخالفها والله الموفق

(١) قال الاسنوى « وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه الخ » أقول قد علمت أن هذا الوجه هو الذي وجد فيه دليل التأسي به في فعله وهو صادق بان يوجد معه أيضاً دليل وجوب تكرار الفعل فيكون هو الوجه الثاني وهو الذي وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسي وبأن لا يوجد معه دليل وجوب تكرار الفعل وهو القسم الرابع الذي وجد فيه دليل التأسي فقط وقد علمت حكم كل واحد بوجوه مفصلا فقارن بين ما قاله الاسنوى من أن الفعل يكون ناسخا للقول المتقدم وبين ما قدمناه في الصورتين لتعلم أي الوجوه يكون حكمه ذلك . وعلى كل حال لا بد أن يكون الدليل الذي دل على وجوب اتباعه والتأسي به فيه خاصا بذلك الفعل والا كان فيه الخلاف

ذلك القول عاماً كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصاً به أو خاصاً بنا . واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل ^(١) فانه

السابق . وقول الاسنوى سواء كان ذلك القول عاماً أى له ولنا كما في المثال الذى ذكره مع فرض قيام الدليل على وجوب اتباعه والتأسي به في ذلك الفعل وقوله أو خاصاً به أو بنا أشار به الى وجوه القول الثانى المتقدم ووجوه القسم الرابع وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً به في القسم الثانى كان المتأخر من القول أو الفعل ناسخاً في حقه لوجود التعارض في حقه وأما في حقنا فلا تعارض وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً بنا في القسم الثانى كان المتأخر ناسخاً للمتقدم قولاً كان أو فعلاً بشرط ان يثبت التأسي به في ذلك الفعل بدليل خاص وأما في القسم الرابع وهو ما اذا كان مع دليل التأسي فقط وهو احد الاحتمالين — في كلام الاسنوى فقد علمت انه ان كان القول خاصاً به فلا تعارض فينا وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض فلا نسخ في حقه أيضاً وان تأخر الفعل فالفعل ناسخ وعلى هذا يكون قول الاسنوى « يكون ناسخاً للقول المتقدم » انما يلائم القسم الرابع فيحمل عليه ويكون المراد بالنسخ في حقه فقط

(١) قال الاسنوى « واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل الخ » أقول مراده انه لم يوجد دليل يدل على وجوب التأسي به في ذلك الفعل وهذا أيضاً صادق بما اذا لم يكن معه أيضاً دليل التكرار وذلك هو القسم الاول وهو ما كان مع عدم وجود دليل التكرار وعدم وجود دليل التأسي وبما اذا وجد دليل التكرار فقط دون دليل وجوب التأسي وهو القسم الثالث وقد علمت حكم القسم الاول وانه اذا كان القول مختصاً به والفعل مختص به فرضاً لعدم وجود الدليل الخاص على وجوب التأسي به في ذلك الفعل فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ له على التفصيل السابق وان كان القول مختصاً بالامة فلا تعارض أصلاً لعدم مشاركة الامة معه في الفعل وان كان عاماً له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما

يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً وهو ما اذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وان كان خاصاً بنا فلا تعارض اصلاً . ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يتم الدليل على وجوب اتباعه فيه ^(١) في شيء من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة اليها . قوله « وان عارض متأخراً » هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول : ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخراً أصلاً ^(٢) وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره

في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي « فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً وهو ما اذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه الخ » انما هو في حقه صلى الله عليه وسلم وكون فعله حينئذ مخصصاً في حقه لا ينافي ما قدمناه من أن الفعل اذا تأخر كان ناسخاً لان ما قاله الاسنوي من كونه مخصصاً في حقه هو مذهبه وما قلناه من أنه ناسخ هو مذهب الحنفية . وأما قوله ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه الخ . أي قد قام الدليل على تكرار مقتضى القول حتى يعارض الفعل لما قدمناه أن القول له مدلول لغوي وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية المتحققة للمرة فلا بد في التعارض من كون القول اذا عمل بمقتضاه مقروناً بالدليل المقتضى للتكرار وفي الحالين يكون الفعل ناسخاً اتفاقاً لان الفعل جاء بعد العمل بالقول وتقرر حكمه فيكون ناسخاً وقوله ان كان خاصاً بنا فلا تعارض ظاهر كما قدمناه لعدم مشاركة الامة له في الفعل

(١) قال الاسنوي « ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يتم الدليل على

وجوب اتباعه » أقول يعني وقد ذكره هو كما تقدم

(٢) قال الاسنوي « هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون القول متأخراً عن

الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل الخ » أقول يريد الاسنوي أن كلام المصنف

عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون تاماً أو متناولاً له صلى الله عليه وسلم ولا مته وقد يكون خاصاً به وقد يكون خاصاً بنا فإن كان تاماً فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلاً وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه أشار بقوله وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس أي وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً فإنه يكون القول ناسخاً للفعل وإن كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال في المثال المذكور لا يجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة ^(١) لعدم تعلق القول

صالح بصورتين الأولى ما إذا قام الدليل على وجوب التأمسي ولكن لم يوجد دليل خاص يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من صور القسم الرابع وهو ما إذا وجد دليل التأمسي فقط وقد علمت أن حكمها أنه إذا كان القول خاصاً به فلا تعارض في حقنا . وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وتركه المصنف كما قال الاسنوي لظهوره والثانية ما إذا وجد الدليل الذي يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من القسم الثاني وهو ما إذا وجد فيه دليل التكرار ودليل التأمسي وقد علمت حكمه وهو أنه إن اختص القول به فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وإن اختص القول بنا فالتأخر ناسخ بالشرط المتقدم وإن كان القول تاماً له ولنا فالتأخر ناسخ في حقنا وحقه ولذلك قال الاسنوي وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إلى أن قال فإن كان تاماً فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم ومثل له بالمثال الذي ذكره وإن المصنف أشار إلى ذلك بقوله في الحال الثاني وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس . أي وإن عارض فعله إلى آخر ما قاله الاسنوي في هذا الحال ^(١) قال الاسنوي « وإن كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال في المثال المذكور الخ » ونقول أما قوله فليس فيه تعارض بالنسبة للإمام لعدم تعلق القول بهم فهو موافق لما قدمناه وأما قوله وأما في حقه فإن القول يكون ناسخاً للفعل الخ فنقول قد علمت أنه إذا وجد دليل على تكرار الفعل ودليل على التأمسي

بهم فيستمر تكليفهم به وأما في حقه صلى الله عليه وسلم فإن القول يكون ناسخاً للقول واليه أشار بقوله وإن اختص به نسخه في حقه وإن كان خاصاً بنا كما إذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما في حقنا فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم إن ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً أي مبيناً لعدم الوجوب وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور^(١) كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين فاما إذا كان بطريق

وكان القول خاصاً به فالمتأخر منها ناسخ في حقه للأخر فقوله يكون ناسخاً للفعل الخ . لا ينافي أن الحكم في الفعل كذلك في هذه الصورة إذا تأخر عن القول وأنه ناسخ للقول المتقدم ولذلك قال صاحب جمع الجوامع: ودل دليل على تكرار القول فإن كان القول خاصاً به فالمتأخر ناسخ قال الجلال: للمتقدم منها وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله ودل عما لم يدل فلا نسخ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر وهو موافق لما قدمناه . وأما قول الاسنوي وإن كان أي الفعل خاصاً بنا والفرض أنه وجد دليل على وجوب تكرار الفعل وعلى وجوب التأمس وكان القول خاصاً بنا كما في المثال الذي ذكره فقد علمت أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للأخر متى ثبت التأمس بدليل خاص بهذا الفعل وهو مذهب الحنفية ومثله في جمع الجوامع قال وإن كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ فلعل ما قاله الاسنوي من التفصيل قول آخر للشافعية

(١) قال الاسنوي « والتفصيل المذكور إنما يأتي إذا كان الدليل الدال الخ » تقول أشار بذلك إلى أن الشافعية إنما يفصلون هذا التفصيل فيما إذا كان الدال على وجوب الاتباع ظاهراً بحيث يمكن أن يكون شاملاً له صلى الله عليه وسلم وأن

القطع كما اذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة^(١) لان الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له والامة بطريق النص كقوله لا يجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان التخصيص لا يشترط تأخره عن العام عندنا وأهل المصنف ذلك كله لانه لا يخفى . قوله « فان جهل » هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول مجهولا^(٢) فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب جارية فينا لفائدة العمل وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم : أحدها وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل قائما يدل بواسطة القول . والثاني انه يقدم الفعل

لا يكون شاملا كما في المثالين اللذين ذكرهما . وأما اذا كانت دلالة على ما ذكر بطريق القطع يكون ناسخا مطلقا باتفاق

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن كذلك فلا تعارض الخ » أقول قد علمت حكم ذلك على هذا الوجه الذي فصله غير أن الذي قدمناه من أن القول المتأخر ناسخ مطلقا سواء كان خاصا به أو متناولا له ولا مته ولو بطريق الظهور هو مذهب الحنفية وما ذكره من التفصيل المذكور هو مذهب الشافعية لان التخصيص لا يشترط تأخره عن العام عندهم بخلاف الحنفية فانهم يقولون المتأخر ناسخ مطلقا كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الحال الثالث الخ » أقول كل ما قاله بعد ذلك واضح مما قدمناه لان حكم الجهالة واحد في جميع الاقسام من جريان الخلاف على الاقوال الثلاثة

لأنه أبين وأوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة . والثالث أننا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب العمل . واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاختذ بالقول بالنسبة الى الامة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام . ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده أى لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

قال « الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة أعبد بشرع . وقيل لا . وبمدها فالأكثر على المنع . وقيل أمر بالاعتباس . ويكذبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم . قلنا للزام . استدلل بآيات أمر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا في أصول الشريعة وكتابتها » أقول اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف ^(١) وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم الخ » أقول اعلم انه لا كلام في انه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث قبل النبوة في غار حراء فقد جاء في صحيح البخارى عن عائشة أنه حبيب اليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الاى الى ذوات العدد اه المراد منه . والخلاء هنا بمعنى الاختلاء أو المكان الذي لا شيء به على ما لا يخفى على من له ذوق من المعاني الدقيقة وأما التحنث فقد فسر في الحديث بالتعبد وقد روي يتحنف بدل يتحنث والتحنف أيضاً التعبد قال التميمي سألت ابا عمرو الشيباني فقال لا أعرف يتحنث انما هو يتحنف من الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام وقد وقع في سيرة ابن هشام يتحنف فلا كلام في انه صلى الله عليه وسلم كان يعبد الله تعالى قبل النبوة وانما

خلاف العلماء في انه هل كان مكلفاً بشرع أو لا على معنى أن عبادته عليه الصلاة والسلام هل كانت بناء على انه كان مكلفاً قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء اولاً فيه مذهبان أحدهما أنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء قبله والثاني أنه كان مكلفاً والقائلون بأنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء اختلفوا فقال المعتزلة بنفى ذلك عقلاً لان في ذلك تنفيراً عنه ومن كان تابعاً فبعيد منه ان يكون متبوعاً قال المأزري وهذا خطأ لان العقل لا يحيل ذلك وقال حذاق أهل السنة بنفى وقوع ذلك شرعاً وان جاز عقلاً لانه لو فعل لنقل متواتراً لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولافتخريه أهل تلك الشريعة وانما كان عليه الصلاة والسلام يتعبد بما يلقي اليه من نور المعرفة والى هذا ذهب المالكية وجمهور المتكلمين . والقائلون بأنه صلى الله عليه وسلم مكلف قبل النبوة بشرع أحد من الرسل واختاره ابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت والبيضاوي اختلفوا على ثمانية أقوال : الاول أنه كان يتعبد بشريعة ابراهيم عليه السلام الثاني بشريعة موسى عليه السلام الثالث بشريعة عيسى عليه السلام الرابع بشريعة نوح عليه السلام حكاه الآمدي الخامس بشريعة آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان السادس كان يتعبد بشريعة من قبله من غير تعيين السابع ان جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية الثامن الوقف في ذلك وهو مذهب ابى المعالي الامام واختاره الآمدي قال في مسلم الثبوت وشرحه : ان تعبدته كان بشرع بلغه من الشرائع بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بشرع منسوخ وحرام وبغير المنسوخ واجب وهو عليه السلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف وبظن انه شرع ابراهيم فان شريعته كانت طامة وشرع عيسى كان مخنصاً بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم اه ولا شك ان هذه الاقوال كلها مرجعها التاريخ كما قال

أي كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن^(١) . واستدل له في الحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله^(٢) وعلى هذا فقبل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاها بعض شراح الحصول عن المالكية . والثاني لا اذ لو كان مكلفاً بشرعية لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها^(٣) ولو راجع

الجلال ولم يتم دليل على تعيين شرع أحد من الرسل فلذلك قال في جمع الجوامع الوقف تأصيلاً وتقريباً اهـ والمراد بقوله الوقف تأصيلاً الوقف عن دليل الاثبات والنفي فلا تقول بثبوت تكليفه بشرع ولا عدمه والمراد بقوله وتقريباً الوقف تقريباً على الاثبات عن قول من الأقوال المذكورة وذهب الى التوقف امام الحرمين والغزالي والآمدى

(١) قال الاسنوى « ولم يستدل لعدم فائدته الآن » أى لعدم تعلق حكم بالامة يتوقف على ذلك الا من جهة الاعتقاد ولا بد فيه من اليقين ولا يقين لان كل ما قيل لا يفيد الا الظن والظن لا يغنى من الحق شيئاً ولذلك قال في الفوائج واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انها ذكروها توطئة للمسئلة الآتية اهـ ومراده بها مسئلة تعبد به صلى الله عليه وسلم بعد البعثة

(٢) قال الاسنوى « واستدل له في الحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله الخ » أقول كل الشرائع قبله صلى الله عليه وسلم طامة الا ابراهيم فان كان كان داخلا في دعوة من قبله كان داخلا في دعوة ابراهيم دون غيره لكان مقتضى ما قدمناه من انه لا يتبع أحداً من الرسل بل ان عمل بشرع فاما يعمل به على انه حكم الله لا حكم ذلك النبي انه لا يكون داخلا في دعوة أحد من قبله (٣) قال الاسنوى « والثاني لا . لانه لو كان مكلفاً بشرعية لوجب عليه

الرجوع الخ » أقول هذا الدليل من قبل القائلين بنفي الوقوع شرماً وأما دليل المعتزلة القائلين بنفي التكليف عقلاً فقد قدمناه بما عليه وقد علمت انه لا كلام في انه كان يعبد الله قبل النبوة وانما الخلاف في انه كان مكلفاً بشرع أحد من الرسل أولاً وحينئذ فماذا كانت صفة عبادته . أقول الذى نقله في عمدة القارى على صحيح

لنقل . والثالث الوقف واختاره الآمدي . وأما بعد النبوة فلا كثرون على انه ليس متعبداً بشرع أصلاً واختاره الآمدي والامام والمصنف^(١) وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام^(٢) فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاعتباس فافهمه . وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسئلة قولان وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب الاطعمة أصحابهما الاول واختاره الجمهور

البخارى ان ذلك كان بالتفكر والاعتبار كاعتبار ابيه ابراهيم وهذا يؤيد انه كان يتعبد بشرع ابراهيم لا على انه شرع ابراهيم بل على انه شرع الهمة الله به يوافق ما كان عليه ابراهيم

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فلا كثرون على انه ليس مقيداً بشرع أصلاً الخ » أقول معنى هذا انه غير متعبد بشرع من قبله لان له شرعاً يخصه فهو متعبد به

(٢) قال الاسنوى « وقيل بل كان متعبداً بذلك الخ » أقول المراد بهذا القول انه متعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً للتعبد به قبل النبوة كما يؤخذ من الجلال ومن ذلك يعلم أن هذا القول مفرع على القول بانه قبل النبوة كان متعبداً بشرع من قبله لا على التعمين وقد علمت انه انما يتعبد به لا على انه شرع من قبله بل على انه حكم الله وشرعه الذي الهمة الله اياه قبل النبوة فيكون تعبد به بعد النبوة على انه شرعه الذي ازاله عليه الله تعالى لا على انه شرع من قبله ولذلك قال وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا أى فنحن نعمل به على انه شرع لنا اذا توفرت فيه شروط العمل به لا على انه شرع من قبلنا فكذلك هو صلى الله عليه وسلم فيعمل به على انه شرعه لا على انه شرع غيره كما يدل على هذا ما جاء في الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً ما سمعه الا اتباعي » فان هذا صريح في انه عليه الصلاة والسلام بعد النبوة لا يتبع أحداً من الرسل بل لو كانوا جميعاً أحياء في عصره ما وسمهم الا اتباعه عليه الصلاة والسلام

وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه : أحدها أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه . والثاني انه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع . الثالث ان أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ^(١) كما في قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ

(١) قال الاسنوى « وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه : المختار انه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متمبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به مالم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا على انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية . وعن الأكثرين المنع عن التبعده قلا كما عليه المعتزلة أو شرعاً كما عليه بعض أهل السنة وعلى المنع القاضى ابو بكر الرازى وصاحب المحصول والآمدى . وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار لان التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهي غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من أغلظ الكذابين يحرفون الحكم عن مواضعه فلا بد من اخبار الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن تقى لا يمتثل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين . فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً على خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه . قلت لعله أوحى اليه بصدقهم فى الاخبار فافهم اه ويدل على انه لم يعتمد فى ذلك على مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً قبل فرضية صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ما هو معروف فى ذلك ومن أجل أن طريق فرضيته اخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلاً خامساً بل صار داخلاً فى الكتاب أو السنة . لنا أولاً أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكافين الذين وجدوا من الخطاب وبعده ما لم

ذلك منهم لان التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره . واعترض الختم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما ترفع اليه اليهود في ذنبا الحصن . والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لاثام اليهود فانهم انكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم . قوله « واستدل » أى استدلل الختم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتضاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وقوله تعالى « ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا » وقوله تعالى « وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم

يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن » على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثاً ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال أنا أحق بهذا واستدل أولاً بقوله صلى الله عليه وسلم : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة لتذكرني » وهو خطاب لموسى عليه السلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع . أقول لانسلم انه كان تعبد بشرع موسى عليه السلام بل أمر به للوحي الذي أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام وافق الوحي المتلو الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم . ولا يبعد ان يقال هب أن الامر بالقضاء بالوحي الغير المتلو بل هو الظاهر لكنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تأييداً وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد فان التأييد بما ليس حجة بل بما هو حرام العمل لا يليق بشأنه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به . واستدل ثانياً بان الامر فيها باقتضاء الانبياء السابقة وساق الآيات التي ذكرها الاسنوى واجاب بما أجاب به

من جملة الهدى وقوله تعالى « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهي أصول الديانات والكليات الخمس أي حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض (١)

المصنف . ثم ساق أدلة المانعين فقال قالوا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذوم يذكره في حديث معاذ وصوّبه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب والسنة يشملانه وثانياً بالاجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلها والتعبد بالمنسوخ حرام . قلنا شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام لا مطلقاً لجميعها حتى لا يكون الكل حجة كالتقصص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة ثم استدل بما استدل به المصنف وأجاب عنه بما أجاب الاسنوي والكل ضعيف فكان المختار ما عليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع الخ » أقول وهذه كلها مما علم الحكم فيه بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء في ذلك كله موافقاً لما كانت عليه الشرائع قبله ومن هذا تعلم أن أهل الفترة مكفون بالمقائد الدينية التي هي أصول الديانات كلها وبالكليات الخمس وان خلاف أئمة أهل السنة في أن الاصل في الاشياء الاباحة أو الحظر أو الوقف انما هو فيما اندرست احكامه من الفروع غير ما ذكر وان ما قيل من أن أهل الفترة ناجون ولو غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان قول ساقط لا أصل له وانما نشأ من انه خلاف يشبه خلاف أئمة الاعتزال في الاشياء التي ليست ضرورية للمعاش ولم يعلم فيها العقل مصلحة ولا مفسدة ولا تقيهما ولم يرد فيها نص عن الشارع فانهم اختلفوا في أن الاصل فيها الاباحة أو الحظر أو الوقف والخلاف وان اشبه الخلاف لكن أدلتهم في كلامهم ترجع الى المصلحة

قال :

« الباب الثاني - في الاخبار »

وفيه فصول ^(١)

الاول فيما علم صدقه وهو سبعة : الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة أو

والمفسدة العقلين أو تعارضهما مع عدم المرجح . وأدلتنا ترجع الى الكتاب والسنة فان القائلين بالاباحة استدلوا بقوله تعالى «خلق لكم في الارض جميعاً» والقائلين بالخطر استدلوا بقوله تعالى «له ملك السموات والارض» فلكل ملكه فالتصرف في شيء بما لم يعلم فيه اباحة من قبل الشارع تصرف بغير اذنه فيحرم والواقفون قالوا تعارض الدليلان ولا مرجح فنقف . ومذهب الحنفية والشافعية وأكثر الاثمة هو الاباحة . فموضوع الخلافين مختلف وأدلة كل واحد من أهل السنة فيما يقول به راجعة الى الكتاب والسنة وأدلة كل واحد من أهل الاعتزال فيما يقول به راجعة الى المصلحة والمفسدة أو تعارضهما . وقد حققنا ذلك وحررناه في كتاب البدر الساطع على جمع الجوامع بأوسع من هذا فراجعه زدد علما والله الموفق

(١) قال المصنف الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول الخ « أقول قبل أن نتكلم على الخبر نتكلم على تقسيم المركب الصادق بالخبر وبغيره لينجر الكلام الى الخبر زيادة للفائدة فنقول : اللفظ المركب اما ان لا يكون له معنى فهو المهمل وهو موجود وهو مدلول ماصدقات لفظ الهذيان لان المراد ما ليس له معنى من المركبات وليس لنا مهمل الا وهو هذيان فالهذيان قاصر على المركب المفرد لا يسمى بالهذيان والامام الرازي لا يسمى مثال هذا مركباً كما لا يسمى مفرداً وهذا هو مراده من نفي وجود المركب المهمل وهذا القسم ليس موضوعاً اتفاقاً والمراد بقولهم أن لا يكون له معنى أى باعتبار مادته . وقولهم وليس موضوعاً أى باعتبار هيئته التركيبية اتفاقاً . واما ان يكون له معنى استعمل فيه باعتبار مادته ففي وضع

الاستدلال . الثاني خبر الله تعالى والا لكننا في بعض الاوقات .أ. كمل منه تعالى .
الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة
علي وفقه . الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة . الخامس خبر جرم عظيم عن
أحوالهم . السادس الخبر المخفوف بالقرائن . السابع المنواتر وهو خبر بلغ
رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطوهم على الكذب وفيه مسائل .» أقول

هيئته التركيبية خلاف واختار انه موضوع لدلالة الهيآت المختلفة على المعاني
المختلفة لكن بالوضع النوعي أى بالامر الـكلّي دون وضع الافراد كما في الوضع
الشخصي فعنى كونه نوعياً أن يلاحظ الموضوع له بقانون كلي وهو المعنى بخصوصه
كأن يقول الواضع كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متمين للدلالة بنفسه على معنى
كذا وكذا وصححه السعد في التلويح . وقيل ليس بموضوع بهيئته التركيبية بل
الموضوع مفرداته . وقد يعبر عن الخبر بالكلام وهو ما نضمن كلمتين فأكثر
تضمناً اسناداً مفيداً مقصوداً لذاته وهو ان اطلق على الماهية المنتهقة في كل
من اللساني والنفساني لما قدمناه من اتحادها ذاتا وماهية وان اختلفا من وجه
آخر لكن الاصولي انما يتكلم في اللساني فقط لان بحثه فيه لا في النفسى الذى
لا يتصف بحقيقة ولا مجاز وطام وخاص ونحو ذلك فان افاد ما صدق اللساني
طلب حصول صورة في الذهن فهو استفهام أى الغرض منه ذلك وأما مدلوله
فهو حصول أمر في الخارج هو تفهم المخاطب للمتكلم وجود النسبة المستفهمة
بوجود ظلي لا تترتب عليه الآثار لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية
الا أن يحصل في ذهنه تلك النسبة اثباتاً أو نقياً وبمجرد الحصول في الذهن ليس
علماً بل العلم هو بقيامها بالذهن اللازم لحصولها فيه فليس المطلوب بالاستفهام
التفهم ولا التفهم بخلاف فهمنى وعلمنى فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث
المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن فان معناه
أطلب منك تفهما واقعا على أن التفهم لما لم يتحقق الا بحصول شيء في
الذهن اقتضاه من حيث انه أثره لا من حيث انه مطلوب المتكلم . اهـ ملخصاً من

الخبر قسم من أقسام الكلام^(١) وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الاول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام^(٢) وقد عرفه المصنف في تقسيم الانفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق

عبد الحكيم في حاشيتي القطب والمطول . فعنى الاستفهام باعتبار مدلوله طلب ذكر الماهية أى علمها وذكر بضم الدال . وان أفاد طلب تحصيلها أو تحصيل طلب الكف عنها فهو أمر أو نهى نحو قم ولا تقعد والمراد الكف بالمعنى الحرفي الماحوظ بنسبته الى الغير ولذلك قلنا في التعريف أو تحصيل الكف عنها ليخرج الكف المدلول عليه بنحو الكف . وان لم يفد بحسب الوضع طلبا فلا يحتمل فيه الصدق والكذب فيما دل عليه فهو تنبيه وإنشاء أى يسمى بكل من هذين الامرين سواء لم يفد طلبا نحو أنت طالق أم أفاد طلبا باللازم نحو ليت الشباب يعود يوما ولعل الله أن يعفو عني وما يحتمل الصدق والكذب من حيث هو فهو الخبر وهو المقصود من التقسيم في هذا الباب . ومقصود الاصولي انما يتعمق بالخبر الذى هو حجة ودليل من أدلة الفقه وتتوقف حجتيه بالنسبة اليه على السند الذى هو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة أو بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، ولما كان هذا الخبر خاصا رأى الاصوليون انه لا بد من البحث عن الخبر العام

(١) قال الاسنوى « الخبر قسم من أقسام الكلام » أقول قد علمت مما

قدمناه أقسام الكلام اتى منها الخبر

(٢) قال الاسنوى « وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل

هو مشترك فيهما الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن هذا الخلاف مبني على مغايرة الكلام اللساني للكلام النفساني في الحقيقة وان الحق خلافه وأنها متحدتان ذاتا وماهية كما حققناه فيما سبق فلا معنى للخلاف لعدم تعدد المعنى بل لفظ الكلام موضوع لمعنى واحد هو الماهية والحقيقة وهي واحدة فيهما كما اشرنا اليه هنا قريبا

والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما بعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل . وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب . وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب . والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا ^(١) .

(١) قال الاسنوى « والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع الخ » أقول وعلى هذا لا يخرج الخبر عن الصدق والكذب لانه اما مطابق للخارج فالصدق أو لا فالكذب والقائلون بالواسطة منهم الجاحظ . وقد ذكر الاسنوى مذهبه . وقال النظام ومن تبعه صدق الخبر بمطابقته لاعتقاد الخبر طابق اعتقاده الخارج أو لا وكذبه عدم مطابقة اعتقاده طابق الخارج أو لا فالساذج الذي لا اعتقاد معه واسطة بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا وقال الراغب في كتاب الذريعة مانعه ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد مما فان انحرم واحد منهما لم يكن صدقا تاما بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار فلا يقال انه صدق ولا كذب واما أن يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك ان كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد أو عكسه كقول المنافقين نشهد انك لرسول الله فيصح ان يقال لهذا صادق اعتبارا بالمطابقة لما في الخارج وكذب لخالفه ضمير القائل ولهذا كذبهم الله تعالى اه . فالصور عند الراغب خمسة واحدة كذب وثلاثة واسطة وواحدة صدق وأما الصور على كلام النظام ومن تبعه فستة : اثنتان صدق واثنتان كذب واثنتان واسطة

الفصل الاول - فيما علم صدقه

وهو سبعة أقسام

الاول الخبر الذى علم وجود مخبره أى الخبر به وهو بفتح الباء والعلم به اما بالضرورة ^(١) كقولنا الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثانى خبر الله تعالى والا لكننا فى بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى ^(٢) لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه ^(٣) بخلاف الاول فانا علمنا أولاً وقوع

(١) قال الاسنوى « الاول الخبر الذى علم وجود مخبره وهو بفتح الباء والعلم به الخ » أقول أشار بهذا الى الخبر الذى علم صدقه ضرورة بغير التواتر وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء أخبر أم لا . مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا . أو الموافق للعلم الصحيح فى القطعيات كالهندسيات والحسابيات وكقولنا العالم حادث مما يرجع الى القضايا الاولى التى علمت بالحس أو الموافق لخبر المعصوم

(٢) قال الاسنوى « الثانى خبر الله تعالى الخ » أقول هذا والثالث من قبل ما علم صدقه نظراً فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله تعالى أو عن رسوله وكل ما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة

(٣) قال الاسنوى « هذا وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر الخ » أقول وجه ذلك ان افادة الصدق راجعة الى قرينة لازمة للخبر من أحوال المتكلم المخبر ولذلك قلنا انه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله الخ بخلاف الاول لانه موافق للعلم الضرورى اما بنفسه أو موافق للنظر الصحيح فى القطعيات الراجع الى الاوليات للثابتة بالحس فان فى هذين علمنا وقوع الخبر

المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم^(١) والمتمتع في حصول العلم به هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى^(٢) قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا كله^(٣) قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم صمداً^(٤) واتفقوا على

هذه أولاً اما بنفسه ضرورة أو بواسطة الحس ثم استدللنا على صدقه بذلك الوقوع فشكل منهما معلوم المضمون أخبر به أم لا

(١) قال الاسنوي «الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم» أقول أي بالنسبة لمن سمعه منه واما بالنسبة لمن لم يسمعه منه فالمقطوع بصدقه بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام . وان كنا لانعلم عينه بالنظر له في ذاته وان قطع به لعارض التواتر

(٢) قال الاسنوي «والمتمتع في حصول العلم به هو دعواه الصدق وظهور المعجزة الخ» أقول معنى هذا أنه صلى الله عليه وسلم متى ادعى الصدق في كل الامور وثبت ذلك بالمعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يعلم السامع منه صدق خبره بواسطة انه خبر هذا الصادق في كل أموره الثابت ذلك بالمعجزة ويعلم كذلك من لم يسمعه ان بعض الاخبار المنسوبة اليه عليه السلام صدق وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له في ذاته كما سبق

(٣) قال الاسنوي «قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا الخ» أقول أي باثبات أنه ادعى الصدق في كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى

(٤) قال الاسنوي «قال وكيف وقد جوز بعضهم الخ» أقول مراده كيف يثبت هذا كله وقد جوزوا وقوع الذنب منهم صمداً واتفقوا على جوازه الخ وعلى هذا لا يثبت صدقه في كل الامور لجواز الكذب في حال السهو أو النسيان أو الغلط وأقول قد تقدم ان الرسل معصومون بالاجماع من تعمد الكذب بعد النبوة وكذلك قبل النبوة وان المتوارث عنهم عصمتهم عن تعمده وان الجمهور

جوازه في حال السهو والنسيان. وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً^(١) ودعواه العلم بالصدق مطلقاً. نعم ان أراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتي^(٢) هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره. فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامام هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه

على عصمتهم عن الكذب مطلقاً وان من جوزه وقال يلزم التنبيه قد ردوا قوله بانه يلزم ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه وان التزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف وان اتفاقهم على جواز الذنب في حال السهو والنسيان انما هو في غير الكذب كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف » أقول

قد علمت مما قدمناه اندفاع هذا الاشكال

(٢) قال الاسنوى « الرابع خبر كل الامة كما سيأتي » أقول ولا جل ما قال الاسنوى في هذا تركه صاحب جمع الجوامع ولم يعد خبر كل الامة من المقتطوع بصدقه لوجود الخلاف فيه كذا قال العطار لكن هذا في غير الاجماع العام الذي يعرفه الخواص والعوام كالاجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس ومشروعية الطلاق مثلاً فان هذا مقطوع بصدقه ولذلك لم يختلفوا في كفر جاحده ومن يخزقه فان حمل الرابع على هذا فلا اعتراض على ان الاجماع ليس من اقسام الخبر لانه ان كان خاصاً بالمجتهدين فهو اتفاق آرائهم في عصر على حكم شرعي وان كان عاماً فهو اتفاق آراء الامة من مجتهدين وعوام المقرون ذلك بالعمل المتواتر المتوارث من لدنه صلى الله عليه وسلم الى ما بعده من العصور وعلى كل حال فهو من الاعتقادات لا من الاقوال حتى يدخل في الخبر ولعل من تركه تركه لهذا ولذلك تركوا القسمين فعنى كونه قطعياً انه حجة قاطعة كالخبر المتواتر وليس من الخبر

وان أراد بالحجة ما يجب العمل به فسلم لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعاً به لان أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية . الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب^(١) عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله في الحصول أى بل لابد أن يكون منها ما هو صدق قطعاً وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعاً قال وكذلك اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه . السادس الخبر المحفوف بالقرائن^(٢) كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواء مع خروج النساء على هيئة منكورة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه . السابع الخبر المتواتر^(٣) والتواتر لغة

(١) قال الاسنوى « الخامس ان يخبر جمع عظيم الخ » أقول هذا من قسم الخبر المتواتر وانما جعله قسماً مستقلاً لان الذي دل الخبر على صدقه غير معين

(٢) قال الاسنوى « السادس الخبر المحفوف بالقرائن الخ » أقول المراد بالقرائن القرائن المنفصلة عن الخبر كما في المثال الذي ذكره أما القرائن اللازمة للخبر من أقوال المخبر والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلاً في افادة العلم ولاجل ذلك يتفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر فاخبار العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا بتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة يؤذى من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون الاكثرين عند غيره وكذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخاليل الملك عن امراره وان كانوا اقلين يفيد العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري كذا يؤخذ من الفوائج

(٣) قال الاسنوي « السابع الخبر المتواتر الخ » اقول الخبر المتواتر اما أن يكون متواتراً لفظاً ومعنى أو معنى فقط وكلاهما خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس فخرج المعقول لجواز الغلط فيه فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي ، وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو

هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحوالت العادة تواطوهم على الكذب.

المعنوى كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطي ديناراً وآخر انه أعطي فرساً وآخر انه اعطي بعيراً وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء فالاعطاء بقطع النظر عن متعلقه متواتر وان كانت كل واقعة بخصوصها غير متواترة . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى « كل خبر بلغت رواته الخ » شامل للقسمين وقد اختلفوا اختلافاً عظيماً في العدد الذي يحصل به التواتر وقد قدمنا لك ان القرائن قسمان خارج عن الخبر ينفك عنه عادة كما في المثال الذي ذكره الاسنوى في القسم السادس وهذه تفيد العلم في خبر الآحاد وغير خارج عنه وهو ما كان لازماً راجعاً الى حالة في نفس الخبر كاهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه كما فيما مثلنا به من أخبار دخايل الملك عن اسراره فان كونهم كذلك وكون مضمون الخبر من الاسرار التي لا يطلع عليها سواهم يحقق صدق مضمونه . أحوال الخبر المتكلم ككونه موصوفاً بالصدق في مباشرة الامر الذي أخبر به كما فيما مثلنا به من أخبار المدول فان كونهم موصوفين بالعدالة ولو كانوا أقلين مما يحقق مضمون الخبر . أو حال الخبر السامع كما فيما مثلنا به من الاخبار عند ذي سلطان يؤدي من كذب عنده وزاد بعضهم حال الخبر عنه أي الواقعة التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً ضرورياً الوقوع . والظاهر ان ذلك راجع الى حال الخبر ولذلك كله تفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر في تلك الاحوال . وهذه القرائن لا تفيد العلم الا مع التواتر فصول العلم بمثل هذه القرائن لا يقدر في التواتر الذي يتحقق باجزائه المسماة شرائطه وانما الذي يختلف باختلاف تلك القرائن هو العدد كذا يؤخذ من العصد . واجتماع شرائط التواتر في الخبر أي الامور المحققة له وهي كونه خبر جم وكونه بحيث يؤمن تواطوهم على الكذب وكونه عن محسوس علامته حصول العلم بمضمونه وانما فسرنا الشرائط بالامور المحققة له لانها ليست شرائط حقيقة وان عبروا عنها بذلك وانما هي أجزاء الماهية التي يتحققها يتحقق التواتر

(قروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله في المحصول : أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره ^(١) فقال بعضهم

(١) قال الاسنوى « فروع جعلها بعضهم من المقطوع فيها كما قاله في المحصول أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره الخ » أقول اعلم أنه إذا أخبر شخص بشيء بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو إما أن يكون بمسمع منه صلى الله عليه وسلم أى بمكان وقع منه السماع بالفعل وإما أن يكون الأمر محتملاً الأولى التى خالف فيها ابن الحاجب وقال إذا أخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعاً لأنه يحتمل أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان بينه من قبل أو رأى تأخيره أو ما علمه أى نفياً وإثباتاً لكونه دنيوياً اهـ . فرد صاحب جمع الجوامع قوله هذا فقال مع زيادة من شرحه وكذا الخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم أى بمكان يسمع منه صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب للخبر صادق فيما أخبر به دنيوياً كان أو دنيوياً لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب خلافاً للمتأخرين منهم إلا مدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوته صلى الله عليه وسلم على صدق الخبر . أما فى الدينى فلجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم بينه أو أخرياته بخلاف ما أخبر به الخبر . وأما فى الدنيوى فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما فى لقاح النخل روى مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال لولم تفعلوا الصلح قال فخرج شيعاً فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال انتم أعلم بأمر دنياكم اهـ فقول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب المراد منه أنه لا حامل عليهما معاً بأن لم يكن حامل على شيء أصلاً أو كان على الكذب فقط فهذه الثلاثة منطوق يدل بها التقرير على الصدق وسبق البيان أو تأخيره فى الدينى لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول أو تأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى . وفى الدنيوى إذا كان كذباً ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى

قولهم نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت أسنتهم وان كان دينياً. وأما المفهوم وهو ما اذا وجد حامل على الكذب والتقريب كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولاً واحداً كما يؤخذ من الجلال على جمع الجوامع. وأما الثانية وهي ما اذا كان الامر محتملاً لان يكون النبي سمع الخبر ولانه لم يسمع فهي التي ذكرها في مسلم الثبوت وشرحه فقال: اذا أخبر بحضرته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق أى صدق الخبر لان الظاهر تقرير ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر أو ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دينياً أو رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة أو رأى عدم افادة الانكار لكون المخبر متعمناً ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع. وما قيل انه لا قطع لجواز ارتكابه عدم الاخبار بكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فقد رده صاحب مسلم الثبوت فقال وأما تجوزها صغيرة فبمعيد اه قال شارحه جداً فانه خلاف العبادة قطعاً بل لا يكاد يصح فان المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شأنهم عنه قطعاً اه. ويتلخص من هذا كله انه متى علم مماعه صلى الله عليه وسلم بالفعل ولا حامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المخبر أى المتكلم فالحق أن سكوته صلى الله عليه وسلم يفيد صدق الخبر قطعاً لما ذكرناه وذا لا يأتى فيه احتمال انه ما سمع أو ما فهم اذ المقروض انه سمع ومن المحال انه لا يفهم لافرق في ذلك بين الدينى والدينى لانه ان كان دينياً فقد علمت ان سبق بيانه أو تأخيرها لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى وان كان دينياً فلا يمكن أن يقال فيه انه ما علم صدقه ولا كذبه لانه ان كان صادقاً فالامر ظاهر وان كان كاذباً يعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحداً على كذب ولا يجوز انه يؤخر الانكار بحال. فلا وجه للقول انه رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة

يكون تصديقا له مطلقا، والحق أنه يكون تصديقا ان كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه ^(١) أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان في أمر دنيوي وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به . الثاني اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم ^(٢) بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال

لانه متى وقم المنكر فعلا فقد جاء وقت الحاجة الى الانكار . أما اذا وجد الحامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب من المتكلم المخبر بان كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فقد علمت انه لا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً لا قطعاً ولا ظناً

(١) قال الاسنوي « والحق انه يكون تصديقا في أمر ديني الخ » أقول قد علمت مما نقلناه عن جمع الجوامع وشرحه انه متى علم أنه صلى الله عليه وسلم سمع الخبر من المخبر بحضرة بالفعل ولم يوجد حامل على التقرير منه صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المتكلم كان السكوت دليلاً على الصدق قطعاً لا لفرق بين الديني والدنيوي سواء تقدم بيانه أو لم يتقدم كان مما يجوز نسخه أو مما لا يجوز نسخه لانه كذب على كل حال والنبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب ، كما علمت . فالتفصيل الذي ذكره الاسنوي انه الحق خلاف الحق

(٢) قال الاسنوي « الثاني اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم الخ » أقول حاصل هذا انه اذا أخبر واحد بحضرة جمع هو عدد التواتر عن أمر محسوس ولم يكذبه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعاً وان كان لو كان لعلوه ولكنه مما يجوز ان يكون الحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف أو نحوه لم يدل سكوتهم على صدقه أيضاً وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعاً على الصحيح ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه : والصحيح ان المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف

جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه . الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً^(١) لان العادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل .

أو طعم في شيء منه صادق فيما أخبر به وأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الأمدى فيكون صدقاً قطعاً وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لشيء اهـ . قلنا الفرض انه لا حامل لهم على السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما اذا أخبر بحضرتهم عن محسوس لا يخفى على مثلهم فاندفع ما قيل يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال الخبر به ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شيء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق وذلك لما علمت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه . وأما لو وجد بحضرتهم والمفروض أنه محسوس فهم والخبر فيه سواء ولذلك الذي ذكرناه أيضاً . قال في مسلم الثبوت وشرحه وان لم يكن خبر غريب أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل يظهر بقرائن الاحوال ان سكوتهم لصدق الخبر عندهم فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً . وهذا تواتر سكوتي مثاله ما قاله أمير المؤمنين هـ رحين بايع أمير المؤمنين الصديق الأكبر « قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم في امر ديننا فمن يؤخرك في أمر دينانا » بحضرة جهم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة انه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بأنه قدمه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في أمر ديني لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور اهـ ومن هذا تعلم أن القول الصحيح بل الحق الصريح هو القول بأنه يفيد اليقين لا انه يفيد ظن الصدق فقط

(١) قال الاسنوى « الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل

يجوز الخبر يدل على صحته الخ » أقول هذه المسئلة قد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال : الاول ان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه في نفس الامر مطلقاً سواء تلقاه المجمعون بالقبول بأن صرحوا بالاستناد اليه أو لم يتلقوه بالقبول بأن لم يتعرضوا للاستناد اليه ، الثاني انه يدل على صدق الخبر في الواقع ونفس الامر مطلقاً . الثالث التفصيل وأنه يدل على صدقه ان تلقوه بالقبول أى علم أنهم تلقوه بالقبول بأن صرحوا بالاستناد اليه وان لم يصرحوا بذلك فلا يدل لجواز استنادهم الي غيره مما استنبطوه من القرآن . استدل اصحاب القول الثاني بان الظاهر استناد المجمعين الى ذلك الخبر حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ولو لم يكن صدقاً بان كان كذباً لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه والذي صححه في جمع الجوامع انه لا يدل مطلقاً ولا يسلم الخطأ اذا استندوا اليه لانهم ظنوا صدقه وهم انما امروا في العمليات بالاستناد الى ما ظنوا صدقه وذلك كاف كما في خبر الاحاد فانه يجب العمل به فلا مانع من استناد المجمعين اليه مع كونه مكذوباً وهذا لا يستلزم بطلان الحكم المجمع عليه لانه متى وقع الاجماع عليه علم انه سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الادلة السمعية . كذا في السعد على العضد فاستناد المجمعين اليه حينئذ انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر وان كان قد تبين بعد انعقاد الاجماع ان الحكم الذي اجمعوا عليه هو الصواب قطعاً . والحاصل ان استناد المجمعين اليه ليس بخطأ لانه انما يكون خطأ لو استندوا لغير ما كفوا بالاستناد اليه وهم انما استندوا الى ما كفوا بالاستناد اليه وهو ما ظنوا صدقه فليسوا معصومين عن الاستناد الى غير مستند في الواقع بل عن الاستناد الى غير مستند في ظنهم ولا يلزم من عدم اصابة المستند في الواقع عدم اصابة الحكم في الواقع والخطأ المعصومين منه هو عدم اصابة الثاني للادلة السمعية دون الاول لان المراد بالضلالة في الاحاديث التي قضت بان الامة لا تجتمع عليها هي الخطأ في نفس الحكم المجمع عليه وأما الخطأ في المستند فهو ان يكون الى

غير مستند في ظنهم وهذا معصومون منه أيضاً ولكن لا يقتضى أن ما استدلوا به قطعى وصدق في الواقع ونفس الامر وبهذا تعلم ان المعتزلة من الفريق القائل بان الاجماع على العمل بالخبر يدل على الصدق مطلقاً أو ان صرح المجمعون بالاستناد اليه وكلاهما خلاف الصحيح ووافق المعتزلة على ذلك الامام الشيخ ابو الحسن الكرخي من أئمة الحنفية وأبو هاشم والبصري من المعتزلة وللظاهر ان كلام هؤلاء انما هو فيما اذا كان ذلك الخبر هو مستند الاجماع فهم اصحاب القول المفصل كما يقتضيه استدلالهم بان المستند لو احتمل الخطأ لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع خطأ ويدفعه ما قدمناه من أن الاجماع انما يفيد القطع بحقيقة الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق السماع بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول ويكون حكمة مطابقاً للواقع لكن قال في الفوائد واعلم انه اذا كان منهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس بشيء اذا الاجماع على حكم بالاستدلال بوجوب الاجماع على ان الخبر الذي استدل به صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فان كونه قولاً له قطعى واستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الامر والحكم وخبرية الخبر كلاهما اجماعيان مقطوعان ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على أن ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه وهو قطعى وكذا لا يرد عليه أنه حينئذ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحاً فتدبر اهـ . وبهذا تعلم ان الذي صحح القول بانه لا يدل مطلقاً معترف بان المجمعين انما استدلوا اليه بناء على ظنهم الصحة والصدق كما علمت من انهم استدلوا لما أمروا بالاستناد اليه وهو ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه الى آخر

الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع^(١)

ماقدمناه ومتى كان كذا وقد اجمعوا على هذا الظن فقد أصبح ذلك الظن باتفاقهم عليه قطعياً. الا ترى أن رأى كل واحد منهم بمفرده في نفس الحكم ظني والحكم مطلق وبعد الاتفاق صار الظن قطعاً والحكم مقطوع به فكذلك يقال في ظنهم صحة السند وصدقه. فاذا قلنا ان مراد من قال انه لا يفيد القطع بالصحة وبالصدق انما هو بالنظر الى ذات الخبر قبل انعقاد الاجماع على العمل به ومراد القائلين بانه يفيد القطع بالصحة والصدق انما هو بالنظر الى ما بعد الاجماع على الحكم والاستدلال بالخبر كان الخلاف لفظياً وكان الحق هو القول المفصل وما عداه اما باطل أو يرد اليه وعلى كل حال فالدليل شاهد للقول المفصل فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء فقال جمهور العلماء ان بقاء خبر تتوفر الدواعي على ابطاله بان لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه . وقال الزيدية كما في جمع الجوامع أو بعضهم كما هنا يدل ما ذكر على صدق الخبر . واستدلوا بانهم حيث لم يبطلوه مع توفر الدواعي على ابطاله فقد اتفقوا على قبوله حينئذ وهم لا يتفقون على قبول غير الصدق قال الاسنوى « وما قالوه ليس بشيء » ووجه ذلك اننا نسلم الاتفاق على قبوله ونقول ان الاتفاق على ذلك انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في الواقع ونفس الامر ولأن عدم تأثير الدواعي في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضداً لشيء مقطوعاً مع توفر الدواعي على بطلان ذلك الشيء ولا يبطل كمقائد المشركين ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لمي « انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي » رواه الشيخان فان دواعي بني امية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قبله ولم يبطلوه فقد استدل الشيعة بهذا الحديث على

بصحته وما قالوه ليس بشيء . الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله ^(١) وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد ^(٢) . قال الاولى أنه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد من الموجود لا عن الماضي . لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستثناس . الثانية اذا تواتر الخبر أفاد العلم فلاحاجة الى نظر خلافا لمام الحرمين والحجة والكهفي والبصري وتوقف المرتضى . لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبه والصبيان . قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم وأن الادعى لهم الى الكذب . قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر أقول الا كثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقا ^(٣) وقالت السمنية لا يفيد

استحقاق سيدنا علي رضي الله عنه الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم بادلة منها هذا الحديث والكلام على هذا الحديث وعلى عدم دلالة على ذلك تعرف من مظاهرها (١) قال الاسنوى « الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له الخ » أقول حاصل هذه المسألة أيضا أن الخبر الذي رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون قيل يكون الخبر من المقطوع به لاجابهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله قبول له والا انكروه

(٢) قال الاسنوى « وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله الخ » أقول

ولاحتمال ان التأويل كان مبناه التزل بتسليم حجتيه

(٣) قال الاسنوى « أقول الا كثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا الخ »

أقول هذا هو الحق « قال في مسلم الثبوت وشرحه العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة سومنات اسم اصم كسره السلطان محمود بن سبكتكين . والسمنية قوم من الهند ينكرون النبوة وقولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة والمدينة

مطلقا وقيل ان كان خبراً عن موجود أفاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان كذا قاله الجرهرى والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كحكة وقسطنطينية والاشخاص الماضية كالقافى وجلينوس . افترض الحصم بأننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم . وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكها في العملية . وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منم ان العلوم لا تتفاوت . واقتصر المصنف عليه يوم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه . ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس . ولم يذكر الامام شيئا من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع^(١) . المسئلة الثانية ذهب

شرفها الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين هـ . ومن هذا تعلم ان ما عدا قولنا قول باطل وان القائلين بأنه لا يفيد مطلقا والقائلين بالتفصيل كلاهما من غير أهل الحق

(١) قال الاسنوى « بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع » أقول انما اختار الامام الجواب بهذا لانه جراب اجمالا عن شبهاتهم كلها فان كان كل واحد يعلم افادة المتواتر العلم فهي كشبه السوفسطائية فانها كلها تشكيكات في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطلة فلا يلتفت اليها . وأما الجراب عن شبههم تفصيلا فقد اجاب المصنف عن قولهم اننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره بما حاصله ان هذا التفاوت ناشئ عن الف بعض القضايا دون بعض لا عن تفاوت العلم بخبره يرجع الى منم التفاوت في العلم فمن الجوابين ان غاية ما لزم من شبهتهم للتفاوت في الجملة بأنه قد يكون البعض خفياً عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم انما لا تفاوت

بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا في المتواتر ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلاً فالتفاوت ههنا للآلاف وعدمه لالكون أحدهما جلياً والثاني خفياً في الواقع ونفس الامر. ومن هذا تعلم أن تفاوت العلوم بمعنى أن يكون أحدها محتملاً للنقيض دون الآخر غير معقول ولا يقوله أحد لأن حقيقة العلم هي اعتقاد جازم لا يحتمل النقيض لموجب فلو أن أحدها احتمل النقيض لم يكن له ما والمفروض أنه علم هذا خلف فالتفاوت الذي سلمناه فيها هو التفاوت في الجلاء والخفاء. وبهذا تعلم أن كلا من الجوابين معناه منع التفاوت بمعنى أن أحدهما يحتمل النقيض دون الآخر وان الذي سلمه المصنف انما هو التفاوت في الجلاء وبين أن ذلك التفاوت ليس واقعياً وانما منشؤه الآلاف والانس بكثرة الاستعمال. وبهذا تعلم أن قول الاسنوى «واقترار المصنف عليه يوم الخ» ان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى أن أحدهما يحتمل النقيض فهو حق ومقابله باطل وان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى التفاوت في الجلاء في الواقع وان ما يحال من التفاوت فهو ناشئ من الآلاف والانس لكثرة الاستعمال فهو حق ايضاً ومقابله باطل فلهذا عبارة الاسنوى محرفة بالطبع لأن التفاوت بالمعنى الاول عدمه في العلوم حق فاختياره حق والتفاوت بالمعنى الثاني حق غير ان الكلام في منشئه. فقال المصنف ان منشأ الآلاف والانس بكثرة الاستعمال وعدمها وهذا أيضاً حق وان كانت السببية لا تنحصر فيه بل قد يكون التفاوت في الجلاء وعدمه ناشئاً من التفاوت في الدليل جلاء وعدمه والتفاوت بتفاوت الدليل قد يكون في علم واحد فان الانسان اذا علم شيئاً بالدليل النظري البرهاني الصحيح كان علمه اعتقاداً جازماً عن موجب. فاذا طين ذلك الشيء بعد ذلك وعلمه بطريق الحس لا بتفاوت علمه من جهة عدم احتمال النقيض لكن

الجمهور الى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضررى أى لا يحتاج الى نظر وكسب^(١)

تفاوت في الجلاء لتفاوت الدليل فان علمه بالطريق الثانى أجلي من ذلك العلم
بالطريق الاول

(١) قال الاسنوى « الثانية ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى للحج » وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه والاصح أن العلم فيه أى في المتواتر ضرورى أى يحصل عند معامه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان . وقال الكعبى من المعتزلة والامامان أى امام الحرمين والامام الرازى نظرى . وفسره امام الحرمين أى فسر كونه نظرياً كما افصح به الغزالي التابع له أخذاً من كلام الكعبى بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج الى النظر عقبيه أى عقيب معام المتواتر فلا خلاف في المعنى في انه ضرورى لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافى كونه ضرورياً . وبالضرورى عبر الامام الرازى خلاف ما عبر به المصنف عنه سهواً أو نظر الى أن المراد واحداً واعلم ان الضرورى قسمان قسم من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع انها حاضرة في الذهن فيحصل أولاً ثم يلتفت الذهن الى تلك الواسطة وقد لا يلتفت اليها . ومن هـذا القسم العلم الناشئ من المتواتر وقسم لا واسطة له اصلاً كقولنا الموجود لا يكون معدوماً وانما كان المتواتر من الاول لانه لا بد فيه من حصول مقدمتين : احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يحجمهم على الكذب جامع . الثانية انهم قد اتفقوا في الاخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه كذا نقله السعدى عن الغزالي في المستصنى . والحاصل ان العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقدمتين وان كانتا موجودتين وبهذا تعلم ان قول الغزالي « ان المتواتر من قبيل قضايا قياساتها معها » انما قاله تفسيراً لما قاله الكعبى وأبو الحسين وامام الحرمين وان

واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري الى أنه نظري ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفي مقتضاه موافقة الجمهور فتأمل . وتوقف المرتضى

قول صاحب فوائح الرحمت على مسلم الثبوت والنزاع معنوي ان اراد منه ان الجمهور قالوا انه قسم آخر من الضروري وهو محصل بالمادة فليس على ما ينبغي بل المعنى أن الجمهور ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله ان الاليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضروري لا الظاهر فقط كما قال هو لان من الجمهور فريقاً كبيراً من الفلاسفة ومن المعتزلة وهم ماعدا الكعبي وأبا الحسين القائلين بانه يحصل بطريق العقل وان كان هذا الخلاف لفظياً أيضاً على ما بيناه في القول المفيد والبدر الساطع على جمع الجوامع وكذا قول الاسنوي ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي « وفيه نظر الخ » ليس على ما ينبغي لما علمته ان للغزالي انما قال ما قال تفسيراً لما قاله الكعبي وأبو الحسين وامام الحرمين ليوفق به بين ما قاله هؤلاء وما قاله الجمهور فلا يكون نقل المصنف ذلك عن حجة الاسلام مخالفاً لما يقضى به كلامه في المستصفي من موافقة الجمهور ولعله لذلك امر الاسنوي بالتأمل كما أن دعوى صاحب مسلم الثبوت وشرحه الفوائح ان الكعبي وأبا الحسين وامام الحرمين يقولون انه نظري حاصل بالفكر مخالف لما قدمناه ولا مستند لها فيه وان لم يحمل ما يقوله هؤلاء على ما قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كان قولاً باطلاً ولذلك قال الغزالي في المستصفي « وأما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري » فأنا نقول النظري هو الذي يجوز ان يفرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه البله والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكاً ثم طالباً ونحن لانجد انفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالين لذلك فان عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان احدهما ان هؤلاء

من الشيعة واختاره الآمدى فى الاحكام ومنتهى السؤل . ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر^(١) كالبلة والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فى العادة^(٢) وعلى العلم بأن لاداعى لهم الى الكذب من

مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق . والثانية اهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبى العلم بالصدق على المقدمتين فهذا مسلم اه ثم ساق ما نقله ملخصاً عن السعد وقدمناه مما يدل عن ان الكهبي ومن وافقه لا يخالفون فيه الا مكابرة ولذلك جعلوا كلامه هذا تفسيراً لما قاله وانه محمول على الشق الذى سلمه فنظر الاسنوي فيه نظر

(١) قال الاسنوى « استدلل المصنف بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل الخ » أقول تفصيله اخذا بما قدمناه عن الغزالي أنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط مقدمتين أو أكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا ولكن العلم بالتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على النظر والكسب كالبلة والصبيان

(٢) قال الاسنوي « احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع الخ » أقول هذا الدليل انما يتم اذا تم ان هذه المقدمات نظرية وليس كذلك وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها وليس كذلك ولذلك كان الجواب تارة بمنع توقف العلم بمقتضى المتواتر عليها كما قدمناه وتارة بتسليم انه موقوف عليها ومنع انها نظرية وهذا هو الجواب الذى اجاب به المصنف تبعا للحاصل وحاصله ان هذه المقدمات حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها ووجود صورة الترتيب بان يقال الخبر المتواتر خبر رواه جماعة يؤمن تطاؤهم على الكذب فى العادة ولا داعى لهم الى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وكل خبر هو كذلك يفيد العلم الضرورى ، فالخبر المتواتر

حصول منفعه أو دفع مضرة . وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظرياً . واجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة

يفيد العلم الضروري لا يوجب احتياج العلم بمقتضى المتواتر اليها وتوقعه عليها فان صورة الترتيب على وجه ماذكر ممكنة الحصول في كل علم ضروري مثلاً نقول الاربعة عدد منقسم الى متساويين وكل عدد هو كذلك زوج فالاربعة زوج ونقول الكل مشتمل على الجزء وما سواه وكل ما هو كذلك فهو أعظم من الجزء فالكل أعظم من الجزء وفى هذه القضايا لا حاجة لمثل هذا الترتيب فكذلك المتواتر وقد احتج الخصم بغير هذا فقال لو كان العلم بالمتواتر ضرورياً لعلم أنه ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجزئته لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه فلا يحتاج فيه والثانى باطل لوجود الاختلاف فيه . والجواب المعارضة بقلب هذا الدليل على الخصم بأن يقال لو كان نظرياً لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلا يحتاج فيه والثالى باطل لوجود الخلاف فيه والحل لهذا الجواب أن الملازمة في قول الخصم لو كان ضرورياً لعلم ضروريته بالضرورة ممنوعة فان بداهة البديهى قد تكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز أن لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب هل كان هذا حاصلًا بالنظر وقد نسي أو بالبديهية لاسيما في التصديقات فانه بعد بيان المقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة فيقيم الشك هل كان ههنا مقدمات نسيت أو لم تكن بل حصل ضرورة ولو سلم أن بداهة البديهى بديهية فلا تستلزم البداهة الواقع بل يجوز الخلاف مع ذلك لأن البديهى ربما يكون خفياً فيختلف فيه فلا تسلم الملازمة الثانية المتر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا الضرورية واذا تأملت هذا حق التأمل وان مدار القول بالنظرية على اعتقاد القائل بأن تلك المقدمات نظرية وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها واعتقاد أن العلم بالضروري يجب ان يكون ضرورياً فلا يختلف فيه المقلد تبين ان المتعين

بقوة قريبة من الفعل أى اذا حصل طرفا المطلوب فى الدهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

قال « الثالثة ضابطه افادة العلم^(١) وشرطه أن لا يعلمه السامع ضرورة^(٢) وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد^(٣) وان يكون سند الخبرين احساسا به وعددهم

حمل هذا القول على الشق الثانى الذى سلمه الغزالى فى كلامه وجعله غير مخالف لقول الجمهور فيكون النزاع لفظياً بلا ريب

(١) قال الاسنوى « الثالثة ضابطه افادة العلم » اقول هذه العبارة هى بمعنى قول صاحب جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرائطه والمراد ان ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم على وجه العادة من الخبر مجرداً عن القرائن الخارجية فلا تضر القرائن اللازمة كما قدمناه بخلاف خبر الاتحاد فان حصول العلم فيه ان حصل ليس من مجرد الخبر بل بواسطة ما انضم اليه من القرائن الخارجية كما فى المثال الذى مثل به الاسنوى لذلك

(٢) قال الاسنوى « وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة الخ » اقول خرج بذلك مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فانه خبر صادق يفيد العلم الضروري بذاته وهذا فى الحقيقة ليس من شروط الخبر المتواتر بل هو قسم آخر من الخبر الذى يفيد العلم

(٣) قال الاسنوى « وان لا يعتقد خلافه الخ » اقول اعلم ان للتواتر شروطاً يفتنى بانتفاء واحد منها . فنزعم نظرية العلم به اشترط تقدم العلم بها وقد علمت مرادهم وانها متقدمة حاضرة وان لم يشعر بها . ومن قال بالبدهاة لا يشترط تقدم العلم بها ألبتة بل يقولون ان حدوث العلم بسبب التواتر فى نفس الامر متوقف على تحققها فيها فنحن تعدد الخبرين تعدداً يمنع التواطؤ على الكذب عمداً ولا سهواً ولا نسياناً عادة وفى تعيين هذا العدد خلاف سيذكره الاسنوى . ومنها الاستناد الى الحس بان أحس المخبرون الاولون بمضمون الخبر فكان سبب العلم به هو الحس به فلا تواتر فى العقلية وذلك لان العقل لو كان بديهياً يفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا فيحتمل الخطأ بل ربما يتيقن به كما فى خبر القائلين

انه الاحتمال الاجساد. ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في عدد يفيد اليقين فيجب أن يكون المخبرون الاولون جماعة يتمتعن تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك وتم وتم. ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين ولا شاكرين بالمخبر عنه ، اذ لا علم الا عن علم . ولتأهل ان يقول قد قلتم ان افادة الخبر المتواتر الغير الضروري بالعادة لا للزوم العقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوى ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى أن يحال الى الضرورة فاننا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة ولذلك قال ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان أريد علم جميع المخبرين فباطل لجواز أن يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن أن المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وأن اريد علم البعض منهم فهو لازم من القيود الثلاثة السابقة عادة لانها لا تجتمع جماعة يتمتعن تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط قال صاحب مسلم الثبوت « أريد أنا شقا ثالثا وهو الجرم الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة المذكورة ممنوع » اه وذلك لان كون الجماعة عددا لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا بل متى حصل العلم الضروري بمقتضى المادة كان ذلك علامة حصول الشرائط كما قدمناه. فان قلت الاستناد الى الحس ممنوع من هذا الشرط على فرض الحاجة اليه فانهم اذا اخبروا بخبر بانهم أحسوا به لم علمهم قطعا . قلت المراد بالاستناد الى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات لا انهم أخبروا بانهم أحسوا فلا اغناء . والمراد بالشرط الاول وهو تعدد المخبرين الخ وجود العدد في الحد المذكور في طبقة ما . وأما اشتراط وجود هذا العدد في جميع الطبقات فهو المراد من الشرط الثالث وهو استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في عدد يفيد اليقين . والمراد بمنع العقل التواطؤ على

مبلغنا يتمتع تواطؤهم على الكذب . وقال القاضي لا يكفي الاربعة ^(١) والا لأفاد

الكذب منعه بعد وجود الشرائط بمعنى منع اجتماع العدد ذلك من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شروط اخرى حتى لا يحتاج منم العدد من التواطؤ الى عدد أزيد منه وليس المراد ان بلوغ ذلك العدد بمنع التواطؤ على الكذب بمجردة حتى يرد عليه ان ذلك الشرط متضمن لسائر الشروط فهو ملزوم لها . ومن هذا ظهر أن الشروط الثلاثة يحتاج الى كل واحد منها في تحقق التواتر الذى يفيد العلم الضرورى ولذلك اقتصر عليها الجلال في شرحه على جمع الجوامع فقال شرحاً لقول مصنفه وحصول العلم آية اجتماع شرائطه . أى المتواتر في ذلك الخبر . أى الامور المحققة له . وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس اه . وأشار بقوله « أى الامور المحققة له » الى ان هذه الامور ليست شرائط حقيقة بل هى اجزاء الماهية التى بها يتحقق التواتر كما قدمناه . وبهذا تعلم ان الشرط الذى ذكره الاسنوى بقوله « وان لا يعتقد الخ » لا يحتاج اليه كما قاله ابن الحاجب وغيره

(١) قال الاسنوى « وقال القاضي لا يكفي الاربعة الخ » أقول اى لا تكفى في عدد الجمع المذكور وهو مذهب الشافعية كما في جمع الجوامع وانما قلنا في عدد الجزم المذكور لبيان ان المراد ان لا يكفي من حيث العدد واما من حيث الحال يكفي كما في حال الأئمة الاربعة والخلفاء الاربعة مثلاً بل من حيث الحال يكفي الواحد فيكون خبره باعتبار حاله مقدماً على خبر ما كخبر سيدنا أبى بكر أو الامام الشافعى فانه يفيد الجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر لكن ذلك من جهة حال الخبر وجلالته لا من جهة العدد تأمل قاله المطار . وأقول ان قوة هذه الاخبار سببها امور زائدة على ما لا ينفك عنه الخبر وليس الكلام في ذلك بل الكلام في الخبر المتواتر اما بدون قرينة او بقرينة لا ينفك عنها الخبر . وهذه الامور الزائدة تختلف باختلاف اعتقاد السامعين لهذه الاخبار ممن ذكروا بخلاف الخبر المتواتر فانه يفيد العلم الضرورى لكل من سمعه فلا يصح ان يكون خبر هؤلاء مع جلالة قدرهم مفيداً للجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر ولو

قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب^(١) وتوقف في الخمسة^(٢). ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد

كان كذلك لكان قول الخلفاء الاربعة أو احدهم حجة يفيد الجزم ولا قائل به. غاية الامر انه اذا تعارض خبر هؤلاء أو احدهم مع خبر من لم يكن حاله كحالهم وجلالته كجلالتهم كان خبر هؤلاء أو احدهم اقرب الى الصدق من خبر غيرهم ممن دونهم

(١) قال الاسنوى : والا لأفاد قول كل اربعة فلا نجب تزكية شهود الزنا الخ « أقول برد على هذا الاستدلال [وروداً ظاهراً ان التزكية في الشهادة امر تمبدي لا لتحصيل اليقين الا ترى انه لو شهد سبعةون الفا بالزنا لوجبت التزكية أيضاً وكذا لو حصل اليقين بالزنا لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة وقال « لو رجعت من غير شهود لرجعت هذه » رواه البخارى. على أن دليل القاضى مبنى على ما قاله هو وواقفه عليه أبو الحسين من المعتزلة من ان كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثل هذا يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان خبر الاربعة مفيداً للعلم في الواقعة لأفاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية وهو باطل بالضرورة كيف لا يكون باطلا وقد علمت ان افادة الخبر المتواتر للعلم تختلف باختلاف الخبر عنه والمخبرين والسامعين

(١) قال الاسنوى « وتوقف في الخمسة » أقول برد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة بل بين الاربعة وبين كل عدد ولو بلغ عدد التواتر اذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ما فوق الاربعة مهما بلغ العدد فلا يتحقق تواتر اصلاً فان كل عدد لو شهدوا بالزنا نجب تزكيته ولذلك قال ابن قاسم في حواشيه على جم الجوامع « لا نسلم ان احتياجهم للتزكية لعدم حصول العلم بدليل انه لو وجد عدد التواتر احتيج الى التزكية كما هو ظاهر كلام الفقهاء الشافعية ويدل عليه ان غاية ما يفيد عدد التواتر العلم والراجح عندهم ان القاضى لا يقضى بعلمه في حدود الله تعالى واذا لم يكن الاحتياج الى التزكية لاجل

وبالفرق بين الرواية والشهادة^(١) وشرط اثنا عشر كنعاء موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون » وأربعون لقوله تعالى « ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين وسبعون لقوله تعالى « واختار موسى

حصول العلم بل أمر تعبدى فلا يدل على عدم كفاية الاربعة فليتأمل » اهـ . فمثل الاربعة كل عدد فلا وجه لتوقعه في الخمسة بل وما فوقها فعلى مذهبه لا يتحقق التواتر واما ما أجاب به شيخنا في تقريره على جمع الجوامع نقلا عن المضد من أن للقاضى ان يجيب بان ما فوق الاربعة قد يفيد العلم بدون التزكية فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب ما زاد على الاربعة فتجب التزكية لا لان ما زاد ليس محلا للعلم حتى يساوي ما زاد على الاربعة في كونها غير مفيدتين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيها لان نفسها ليست محلا للعلم فتعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة فيهما انما تكون في الاربعة اهـ . فغير مفيد لما مر ان مذهبه مبنى على ان كل عدد يفيد العلم في واقعة هو مفيد في جميع الوقائم فلو افاد الخمسة العلم في واقعة لا فاد في الزنا أيضا وحينئذ لا تصح التزكية فاذا لم تعد لم يعلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شأنه الكذب لا ينافى حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر . وأما ما قاله شيخنا من ان القاضى يجعل افادة ما فوق الاربعة العلم بمنزلة علم القاضى عدالة الشهود فلا تجب التزكية كما هو في الفروع وحينئذ فلا يكون قضاء القاضى بحمد الزنا بل بالشهود المنزلة افادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم فلي نظر مذهب القاضى في ذلك في الفروع اهـ . ففقتضاه انه يجوز ان يكون القاضى قائلا ان الشهود في الزنا اذا كانوا فوق الاربعة لا تجب تزكيتهم لكنه يخالف لما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية من ان التزكية في الشهادة امر تعبدى لا لتحصيل اليقين الى آخر ما قدمناه . وبذلك كان كل عدد شهد بها كان تجب تزكيتة فما فوق الاربعة يساوي الاربعة في ذلك

(١) قال الاسنوى « ورد بأن حصول العلم بفعل الله الخ » أقول هذا يرجع لما قلناه من ان افادة الخبر العلم تختلف باختلاف المخبرين والسامعين وحال

قومه سبعين رجلا » وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف^(١) ثم ان أخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات^(٢). الرابطة مثلا

الخبر فلا يتعين عدد خاص وقوله «وبالفرق بين الرواية والشهادة» يرجع الى الجواب بان التزكية في الشهادة امر تعبدى فلا يقاس عليها الرواية التى الكلام فيها (١) قال الاسنوى «والكل ضعيف» أقول وجه ذلك ما علمت من ان

حصول العلم الضرورى من الخبر المتواتر انما هو بحكم العادة ومتى حصل ذلك العلم كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف حال الخبر والخبر والسامع والخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم تعيين العدد للقطع بحصول العلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص . ولو كان العدد المعين معتبرا فى التواتر لكان شرطا للعلم فى وقت ولم يعلم بعدد لا متقدما ولا متأخرا . وأيضاً لا سبيل الى العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتماد بصدق الخبر يقوى عادة بتدريج خفى بتتابع الاخبار كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لا تعلم الامور التى بها يتحقق التواتر فى الواقع ونفس الامر فان منها القرائن اللازمة فيحتمل ان عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل انه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الامور بتامها ولذلك قالوا ان علامة اجتماع تلك الامور بتامها حصول العلم وذلك يحصل فيقوى الاعتقاد تدريجاً فانه اذ اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر يقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين وهذا الامر الخفى يختلف باختلاف احوال الخبر والخبرين والسامعين والخبر عنه كما سبق

(٢) قال الاسنوى «ثم ان أخبروا عن عيان فذاك الخ» أقول حاصل هذا أن أهل الخبر المتواتر ان أخبروا عن عيان بان كانوا طبقة واحدة فقط فذلك واضح وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات ولم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى فقط اشترط فى كل طبقة من تلك الطبقات ان يكونوا جميعاً بمنع تواطؤهم على الكذب ليفيد خبر كل طبقة منهم العلم الضرورى بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم . ومن هذا يتبين ان المتواتر

لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جلاً وهلم جرا تواتر
 القدر المشترك لوجوده في السكك « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول
 العلم متى أفاد الخبر بمجرد العلم بتحققنا أنه متواتر ^(١) وإن جسيم شرائطه
 موجودة وإن لم يفده تبيناً عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهي أربعة
 كما حكاه المصنف تبعاً للإمام والآمدى فالاولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما
 الإمام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان إلى المخبرين :
 أحدهما أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالماً بمدلوله بالضرورة فإنه إن كان
 كذلك لم يفده المتواتر علماً لا ممتنعاً تحصيل الحاصل . الثاني أن لا يكون ممتقداً
 بخلاف مدلوله أما لشبهة دليل أن كان من العلماء أو لتقليد أن كان من العوام
 فإن ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصفاء اليه . ومن
 هذا ما ورد في الحديث حبك الشيء يعمى وبصم وهذا الشرط نقله في الحصول
 عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته ^(٢) قال وإنما اعتبره لأنه

في الطبقة الاولى قد يكون فيما بعدها آحاداً وهذا محل القراءات الشاذة وإن كان
 الاصل القول بأنها قرآن لكن ذلك بحسب الاصل قبل نسخ قرآنيتها كما أن
 الاصح عند الشافعية أنه يعمل بها من حيث الخبرية كما في خبر الآحاد ولا يضر
 في ذلك عدم قرآنيتها . وعند الحنفية يعمل بها من حيث الخبرية قولاً واحداً
 (١) قال الاسنوى « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم الخ » أقول
 قد قدمنا ما يتعلق بذلك وإن المراد بالشرائط هنا الامور المحققة لتواتر الخبر وأنه
 بمجرد حصول العلم الضروري بمضمون الخبر كان ذلك علامة على تحقق ذلك
 الامور وكلام الاسنوى في الشرط الاول واضح وقدمناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا الشرط نقله في الحصول عن الشريف المرتضى الخ »
 أقول إن الشريف المرتضى اعتبر في حصول العلم من الخبر بمضمونه أن لا يكون
 المانع من حصوله شبهة حصلت للسامع كما في اخبار المسلمين اليهود بنبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من علماء دينهم فلا
 يعد هذا مانعاً من كونه متواتراً كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه^(١) وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه . الثالث أن يكون سند الخبرين أى مسندهم فى الاخبار هو الاحساس بالخبر عنه أى ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا

ومن هذا تعلم ان الشرط الثانى وهو ان لا يكون السامع معتقدا بخلاف مدلوله لشبهة دليل الخ انما هو شرط فى حصول العلم من هذا الخبر المتواتر بالنظر لهذا السامع الذى قامت عنده الشبهة فى ذلك الخبر وان هذا لا ينافى انه خبر متواتر ويفيد حصول العلم عند من لم تقم عنده هذه الشبهة كما مثلنا فان اخبار المسلمين بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم لتواتره يفيد العلم الضروري عندهم لعدم وجود شبهة فيه عندهم ولا يفيد عند اليهود لوجود الشبهة فيه عندهم وان ذلك لا يضر بتواتر الخبر ولا بافادته العلم الضروري . ومن ذلك تعلم ان الشريف المرتضى لم يذكر ذلك على انه شرط فى حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه وان يفقده لا يفيد الخبر العلم بل انما ذكره ليبين ان عدم حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه لمن كان معتقداً بخلاف مضمونه اما لشبهة دليل أو لتقليد لا يضر بتواتره

(١) قال الاسنوي « قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة الخ » أقول قد علمت ان الشريف المرتضى انما قال ان عدم افادة الخبر المتواتر حصول العلم اذا كان منشؤه اعتقاد السامع خلاف مضمون الخبر ليس بمانع من تواتر الخبر على العموم وليس ذلك خاصا بالخبر الدال على امامة على رضى الله عنه وانما الشريف المرتضى ادعى ان ذلك الخبر متواتر وان عدم افادته العلم عند من لم يقل بامامة على رضى الله عنه انما هو لشبهة عنده فلا تضر بتواتر الخبر فليس هذا هو الباعث للشريف المرتضى على تلك المقالة بل ان الشريف المرتضى اعتقد ان هذه المقالة تنطبق على ما قاله لجوابه منع ان ذلك الخبر يدخل تحت هذه القاعدة ومنع ان الخبر متواتر ووجود ما يعارض هذا الخبر بما هو اقوى منه او مثله وكلام الاسنوي بعد ذلك واضح

حما يستند الى الدليل العقلي كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل. قال في البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الاحوال . وتبعه على مقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيده بذلك . وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة . الرابع أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمنع بحسب العادة ان يتواطؤوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن . هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين الاسلام ولا المدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد^(١)

(١) قال الاسنوي « وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين الى آخر ما ذكره » أقول ما قاله المصنف هو الاصح ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه « والاصح انه لا يشترط في المتواتر اسلام في روايته ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز ان يكونوا كفاراً وأن تحويهم بلد كأن يخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب . وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم . واذا لم يكن الاسلام شرطاً فالمدالة ليست شرطاً بالاولى وكذا لا يشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد لشيخه ابن حجر الهيتمي في باب الشفعة قال ولو كفاراً أو صيباناً اه عطار ومن شرط المدالة والاسلام في المخبرين الامام نحر الاسلام رضى الله عنه ثلاثاً يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . والجواب منع استواء طبقات المخبرين بذلك وانما قتل عدد من الرجال الغير العارفين بعيسى عليه السلام رجلاً قد اتى عليه شبه عيسى عليه السلام كما قال تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر

وفي كل ذلك خلاف حكاية الآمدى وابن الحاجب والامام . قوله « وقال القاضي »
 أى أبو بكر لا يكتفى الاربعة في افادة العلم اذ لو أفاده قول الاربعة الصادقين
 لا فاده قول كل أربعة صادقين لان الحكم على الشيء حكم على مماثله ولو كان
 كذلك لم يجب تزكية شهود الرنا لانه ان حصل علم القاضي بقولهم فقد علم
 صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لان
 الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين ففى لم يحصل العلم
 بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى المزموم وهو قول كل أربعة
 صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين لا يجوز أن يكون . لا انتفاء القول ولا
 لا انتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين أن يكون لا انتفاء الصدق واذا انتفى
 الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما . وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم
 يحتاج أيضا الى التزكية ظلوما عن الفائدة فثبت انه لو أفادت الاربعة العلم لم يجب
 تزكية شهود الرنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمدته . قوله
 « وتوقف » يعنى أن القاضي توقف في أن الخمسة هل تعيد العلم أم لا ووجه توقفه
 انه يحتمل أن يقال انها لا تعيد العلم اذ لو أفادته لا فاده قول كل خمسة ويلزم من
 ذلك أن لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالرنا بعين ما قلناه في الاربعة ويحتمل أن يقال
 انها تعيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم لهم ان
 كل خمسة صادقة تعيد العلم وانه اذا شهد خمسة بالرنا ولم يحصل العلم بقولها
 لا تكون صادقة وأنه اذا انتفى الصدق تعين الكذب . وأما قولهم اذا تعين
 ههنا فلا ابراد . الا ترى الى قول الجلال اشارة الى تأييد عدم اشتراط العدالة
 والاسلام كخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم . فان خبرهم بذلك يفيد العلم بلا
 ريب وكانوا كفاراً قبل فتحها وقد فتحها السلطان محمد ووافق تاريخ فتحها (بلدة
 طيبة) . نعم ان وجود العدالة والاسلام في المخبرين له دخل في تقليل عدد
 المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على الكذب . والحاصل ان كلا من
 تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه بدون كل واحد
 من هذه الشروط

الكذب فلا حاجة الى التزكية فمنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب أم لا بخلاف الاربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة . قوله « ورد » أي ورد قول القاضي بأنه لا يكفي الاربعة بوجهين : أحدهما ان حصول العلم عقب الخبر المنوثر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعة فلا يجب حينئذ اطراذه لجرأه أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثاني ان الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني . وأيضا الشهادة تقتضي شرطا خامسا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية . قوله « وشرط » أي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر لان موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني اسرائيل كما قال تعالى « وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا » فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم . وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلّبوا مائتين » فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم . ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى « يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن « من » ان كانت مجرورة عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كرم الله تعالى كافيههم يقتضي حراسته لهم ديننا ودنياوا يستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا على الامم المعظم فكذلك لان الدين رضيعهم الله تعالى لان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما اختارهم ليخبروا قومهم . وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لان الفزوة توارث عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري . وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان

وهم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان . وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لا دليل عليها وما ذكره فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع ولا على كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين . قوله « ثم ان اخبروا » يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وان نقلوا من غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء العارفين والواسطة وتمبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستنداً اليها المسألة الرابعة التواتر قد يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنوياً وهو أن ينقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك^(١) كما اذا أخبر واحد بأن حاتنا أعطى ديناراً وأخبر آخر أنه أعطى جملاً وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا التكريم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه . وقوله جراً ممنون قال صاحب المطالع قال ابن الانبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سبركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سبرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال . قال ابن الانبارى فانتصب جراً على المصدر أى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز . اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا فى مثل هذا انه استدعى الصور فانجرت اليه جراً فعبر به مجازاً عن ورود أمثال للاول قال :

(١) قال المصنف « الرابعة التواتر قد يكون لفظياً وقد تقدم وقد يكون معنوياً الخ » أقول والمعنوى أيضاً قد تقدم حيث قال مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى الخ ولعل ما تقدم ذكره كان مثلاً وما هنا لبيان التقسيم والله اعلم وعلى كل فقد قدمت ما فيه الكفاية لبيان هذا

الفصل الثاني - فيما علم كذبه

وهو قسمان : الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً . الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منها^(١) اذ لو كان لنقل . وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي

(١) قال المصنف «الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً، الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله الخ» أقول مثال الاول ضرورة قول القائل مثلاً النقيضان مجتزمان أو مرتفعان واستدلالاً مثل قول القائل العالم قديم وكل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أوقع في الوهم أى الدهن باطلا ولم يقبل التأويل مكذوب عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل ومعنى ذلك ان الخبر قد دل على باطل بدون أن يحتمل غيره . وأما اذا احتمل وجهين أحدهما باطل فليس بمنطوع الكذب بل يجب حمله على ما هو الحق كما يفيدته قولهم ولم يقبل تأويل أو نقص من جهة راوية مايزيل الوهم الحاصل بالنقص منه مثال الاول ما روى أن الله خلق نفسه فانه يفهم منه حدوثه وقد دل القاطع على انه تعالى منزّه عن الحدوث ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أرايتكم ليلتكم هذه فات على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس من مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينحرم ذلك القرن . قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لقظة اليوم . ويوافقه فيها حديث أبى سعيد الخدرى لا تأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منقوسة اليوم وحديث جابر امامن نفس منقوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ورواها مسلم وروى أيضاً عن جابر ان ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منقوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة فلو نقص من هذا الحديث

الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام . قلنا الاولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين

﴿ مسألة ﴾ بعض ما نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله « سيكذب علي » ولان منها مالا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه . وسببه نسيان الراوي او غلظه ، او افتراء الملاحدة لتنغير العقلاء « أقول الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان : الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال كخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم . الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة^(١) اما لغرابته كسقوط الخطيب عن

قول بمن هو اليوم لكان الخبر مقطوع الكذب ولذلك قال ابن عمر يريد ان ينخرم ذلك القرن أي القوم الموجودون في ذلك الزمان لا انخرام العالم كله الشامل لما بعد ذلك القرن ولولا ذلك اللفظ لافاد الخبر باطلا . ومن المقطوع بكذبه خبر مدعي الرسالة بلا معجزة وتصديق الصادق له والخلاف المحكي في هذا بناء على فرضه قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وأما بعد بعثته عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى « وخاتم النبيين » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا نبي بعدي » فمثل هذا الخبر مقطوع بكذبه اتفاقا وكذلك من المقطوع بكذبه ما فتش عنه واستقرى استقراء تاما ولم يوجد عند أحد من رواة الحديث ولو كان الاستقراء التام متعذرا والناقص لا يفيد القطع بالكذب

(١) قال الاسنوي « الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر الخ » أقول حاصل هذا انه اذا اتفرد واحد بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه في سبب العلم خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه . وحاصل المسئلة رواية الفرد خبرا لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك المخلق أحد أصلا أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى الخبر مشاركة الكل أو الاكثر في العلم به

المنبر يوم الجمعة او لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر. وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضى الله عنه (١)

(١) قال الاسنوى « وخالفت الشيعة في القسم الثاني الخ » أقول وهو ما كان متعلقاً بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فقالوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفيرة أزيد من مائة الف ثم كتبوا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبا بكر الصديق رضى الله عنه . فانظر الى سفاهتهم وحماتهم كيف سوغوا لانفسهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما اجازوا كتمان هذه الجماعة البالغة هذا العدد فقد اجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى أمور فظيعة شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتبوه. وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتبوها. ثم من أين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوه الى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه فهو خير واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكار على تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذبا لغرض وان تشبثوا بالعصاة فمن أين يثبتون العصاة لان القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد فلم يبق في أيديهم الا الدواوى ولا حفاة أشد من هذا فهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في انكار الضروريات وأشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون . واستدل أهل الحق بان العادة قاضية بالقطع بالكذب في مثل هذه الصور فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة

ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما قطعا كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به فان العادة تقطع بكذب الخبر المنفرد لاسيما اذا لم يخبر أحد من المشاهدين بل اخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بمقدم كالخبر الذي ادعته الروافض في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة . قال الروافض لعل سكوت هؤلاء الحامل حملهم على كتمانهم الخبر انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل ولم يعلم ذلك لان الحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن كونه كذبا . الا ترى أن النصارى سكتوا ولم ينقلوا كلام عيسى عليه وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها فيعظونها حيث قال عليه السلام « اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادم حيا وبرا بوالدي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا » كما قصه الله تعالى علينا في كتابه والجواب عن ذلك وعن امثاله ان وجود حامل شامل للكل الاقاصي والاداني في كل زمان وكل مكان منتف عادة لان المسألة مفروضة فيما اذا كثرت مشاهدوها وسكتوا مدة العمر واما اذا لم يكثروا مشاهدوها فغير محل النزاع لانه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة ثم الحامل الذي ذكره الروافض في كتمان خبر الامامة وهو الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقي العشرة وهذا دليل على السفه في القول فانه كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقي بعد وفاتهم رضوان الله عليهم . ثم ان هؤلاء يقولون أيضاً ان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب اشجع الناس وان اهل بيته كلهم كانوا ناصريه وأن مثل عمار والمقداد وأبي ذر أيضاً كانوا من ناصريه وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف من امثال أبي جهل حين اظهر الاسلام بين اعيانهم واذا كان هو خائفاً مع وجود الناصرين له فابن الاشجعية بل

ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية. والجواب عن الاولين وهما
 الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطيء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع،
 فلذلك لم تنوكر الدواعي على نقلهما، بخلاف الامامة فانها من أصول الدين
 ومخالفتها فتنة وبدعة^(١) واما المعجزات فمعدم تواترها لقلة المشاهدين لها^(٢)

هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لاشجعيه الخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان
 لك باقوم الحجج ان مذهب الشيعة شنيع لا يختاره الا سفيه انتهى الى حد البلادة
 وأما كلام عيسى عليه السلام في المهد وغير ذلك مما استدل به الروافض من
 أخبار المعجزات لنبيينا عليه الصلاة والسلام فلوكثر مشاهدوها لتواترت كما قيل
 في انشقاق القمر وحنين الجذع انها متواتران وصرح بتواترها الامام السبكي ولا
 بعد فيه بل الانشقاق منقول في القرآن فاكثفوا في النقل به . فان قلت الآية
 تحتمل الاخبار عن الآخرة . قلت بعيد عن السياق فانه قال « اقتربت الساعة
 وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فهذا السياق يقتضي
 انه وقع في الدنيا وانهم شاهدوه وقالوا عنه انه سحر مستمر

(١) قال الاسنوي « بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة
 وبدعة » أقول ان مسألة وجوب نصب الامام العام من الفروع الفقهية بلا شبهة
 وليست من اصول الدين . والعمدة في الدليل على ذلك هو الاجماع المتواتر من عهد
 اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو واجب على الكفاية وانما ذكرها
 المتكلمون في كتبهم الكلامية للاهتمام بها ولكون المخالفة في ذلك بدعة وفتنة
 كما هو مذكور في المقاصد والمواقف وشرحيهما وغيرهما من الكتب الكلامية
 والفقهية فلعل مراد الاسنوي بانها من اصول الدين أنها ملحقة بذلك لذكرها
 ضمن مسائله

(٢) قال الاسنوي « واما المعجزات فمعدم تواترها الخ » أقول قد اخرج
 الشيخان عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا
 وروى البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا نعد الآيات بركة وأنتم

وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا^(١) انما لم يتواتر النص الدال على امامة عليّ لقلة سامعيه . قوله « مسألة الخ » هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب

تدونها تخويفا . وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاءوا قليلا في اناء فادخل يده صلى الله عليه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فقد رأيت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم . وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يأكل . وروى البخاري أيضا عن جابر رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحبت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى أخذها فضمها اليه فجعلت تن أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال فبكيت على ما كان من الذكر . وروى الدارمي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرة فاقبل امرأني فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد أن محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول : قال هذه السلة فدحاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطئ الوادي فأقبلت تحدد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت ثلاثا ثم رجعت الى منبتها . فكل هذه لم يكثر مشاهدوها فهي خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع فيما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعي على نقله كما قلنا

(١) قال الاسنوي « وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا الخ » أقول هي حينئذ خارجة عن محل النزاع كما علمت . والحاصل ان النزاع بين الفريقين انما هو فيما نقل آحادا وهو مما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعي على نقله . فقال الشيعة لا يقطع بكذبه لتجوز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في امامة علي كرم الله وجهه نحو انت الخليفة من بعدي مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كعنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى . وقال اهل السنة ان ما نقل آحادا فيما تكثر مشاهدته وتوفرت الدواعي على نقله يقطع بكذبه . واستدل

وحاصلها أن بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لا مرين: أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه وان كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لان أخباره حق^(١) وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل^(٢) نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لم المدعى الثاني

الشيعة بعدم تواتر تلك المعجزات اما لانها لم يكثر مشاهدوها فهي خارجة من موضع النزاع واما لكونها كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يروونه في امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه فانه لا يعرف ولو كان صحيحاً ما خفي على الصحابة الذين يابغوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة خصوصاً وقد يابغوه علي أيضاً بعد ذلك وحيث وافقنا الشيعة على هذا الجواب كما يقول الاسنوي فقد سلموا انها خارجة عن موضع النزاع فلا وجه للاستدلال بها فالجواب منهم لا يفيده في موضع النزاع

(١) قال الاسنوي « وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لا مرين أحدهما انه روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال سيكذب علي الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد استدلاله بهذا الحديث على الوجه الذي استدلل به الاسنوي وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف اهـ . وقال العراقي في تخريج احاديث البيضاوي لا أصل له هكذا . وفي مقدمة صحيح مسلم مرفوعاً عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر الزمان دجالون كذابون الحديث قال الشيخ خالد لكن هذا لا يدل على ان هؤلاء الدجالين الكذابين يكذبون عليه صلى الله عليه وسلم

(٢) قال الاسنوي « وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي الخ » أقول قد اعترض الامام التاج السبكي بمثل هذا في تكملة واجاب عنه بقوله قلت السين وان دلت على الاستقبال فاعلم تدل على استقبال قليل بخلاف سوف وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اهـ . ومراده بالماضي ما تقدم على زمان المصنف الذي هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم والمستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأن

أن من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل^(١) فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله . «وسببه» أى وسبب وقوع الكذب أمور : الاول نسيان الراوي بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسي فزاد فيه أو نقص أو عزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثاني غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه^(٢) . الثالث افتراء

يكون قرب الساعة قاله ابن فامم . وحاصل الاعتراض ان قوله عليه الصلاة والسلام سيكذب عليه على فرض صحته يفيد انه سيكذب عليه في المستقبل والمستقبل صادق بما هو قرب الساعة فمن اين يحكم المصنف بأن بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لان هذا الحديث ان كان كذبا فقد وقع الكذب عليه به وان كان صادقا فيلزم ان يقع الكذب في المستقبل ولكن من اين تحكم بالوقوع مع ما ذكرناه من صدق المستقبل بما هو قريب من الساعة . وحاصل الجواب ان يقال ان السين للتنفيس القريب وقد مضت مدة تقتضى الوقوع . ولك ان تقول ان كلام المصنف لا يلزم ان يكون المراد منه ان بعض ما هو منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم كذب فيما مضى بل يجوز ان يكون مرادا به كذب فيما يأتي ولو قريبا من الساعة فيسقط الاعتراض من اصله ومع ذلك فقد علمت حال هذا الحديث فالاشتغال به لغو من الحديث ولولا كشف الحقيقة ما تعرضنا اليه (١) قال الاسنوي « الثاني من الاخبار الخ » أقول قد علمت ان كل خبر اوقع في الدهن معنى باطلا ولم يقبل التأويل مقطوع بكذبه وذلك كما روى ان الله خلق نفسه فانه يفيد حدوث الواجب جل شأنه وقد دل العقل القاطع على انه تعالى منزّه عن الحدوث فهذا الحديث قد نسب اليه صلى الله عليه وسلم وهو كذب قطعا فثبت بهذا ان بعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم كذب عليه قطعا وان ذلك قد وقع فيما مضى قبل المصنف

(٢) قال الاسنوي « او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه الخ » أقول المراد انه ابدل ما ذكر بما ذكر مع كونه ذاكرا

الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار^(١) فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته^(٢)

للأصل ليغاير النسيان وأشار بقوله «لا يطابقه» أي في الواقع الى انه لو كان مطابقاً في الواقع فلا وضع بل هو رواية بالمعنى

(١) قال الاسنوى «الثالث افتراء الملاحدة» أي قصد الافتراء لان ذلك

هو المقال للنسيان والغلط

(٢) قال الاسنوى «فانهم قد وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل الخ»

أقول قال الشيخ خالد «وضعت الزنادقة أربعة عشر ألف حديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته صلى الله عليه وسلم قاله حماد بن زيد» اه وقال البدخشي في شرح المنهاج «من أمثلة ذلك ما روى انه قيل له يا رسول الله هم خلق ربنا فقال خلق خيلاً فاجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عما يقول

الظالمون. ومنها ما وقع من الغلاة المتعصبين في تقرير مذهبهم ورداً على خصومهم كما روي انه قال سيجي من أمتي أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لانه لا ينبغي لمؤمنة ان تكون تحت كافر. وعن جبهة القصاص رقيقاً لقلوب العوام كما جمع أحمد ويحيى في مسجده عن

قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خلق الله من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان وأخذ في قصة طويلة فانكرا عليه هذا الحديث فقال أليس في الدنيا غير كما أحمد ويحيى. أو

عن المتهاككين على المال والجاه تقرباً الى الحكام كما وضعوا في الدولة العباسية نصوصاً على امامة العباس رضى الله عنه» اه قال المطار وأقول في الكتب المؤلفة

في الموضوعات غرائب كثيرة من ذلك ولكلام النبوة رونق وسر يتجلى لمن

أكثر النظر في كتب السنة وفقنا الله لذلك. اه. ومن وضع الاحاديث للترغيب

في الطاعة والترهيب عن المعصية الكرامية فرقة ضالة من فرق المتكلمين. ومن

هذا تعلم أن قصد الافتراء لا ينحصر في كونه للتنفير بل قد يكون لقصد

ترغيب والترهيب ولذلك قال في جمع الجوامع بعد ذكر الأقسام الثلاثة التي

قال :

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد . والنظر في طرفين :

الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع . وقال ابن سريج والقفال

ذكرها الاسنوى « أو غيرها » قال الجلال « كما في وضع بعضهم احاديث في الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية » اه فكان الاولى للمصنف أن يقول أو قصد الافتراء للتنفير أو غيره أو يصنع كما صنع صاحب جمع الجوامع . وقد بقي من الاخبار خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى فلم يتعرض هذا له المصنف ولا الاسنوى وقد ذكره الحنفية وحكوا فيه تفصيلا فقالوا ان هذا الخبر لا يفيد الوجوب دون اشتهار أو تلقى الامة بالقبول عند عامة الحنفية خلافاً للاكثر من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى ولم يشتهر ولم تتلقه الامة بالقبول بخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد وروته بسرة أيضاً « اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ « اذا أفضى أحدكم يده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ » رواه الشافعي والدارقطني . ومن ذهب الى انتقاض الوضوء بمس الذكر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الانصاري ويزيد ابن خالد وابو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور عنه فعلى هذا يكون في تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعد ما سمعت . نعم طعن في فتح القدير فيما روى عن ابي هريرة بان الرواية عنه لم تصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ ابن عبد الحق ان الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً . وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض اهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض مارواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن

والبصري دل العقل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً

الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال «هل هو الا بضعة منك» وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمار بن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير

قال في الام من كتاب اختلاف مالك والشافعي : (قال الشافعي) اخبرنا مالك عن عبد الله بن ابى بكر عن عروة عن مروان عن بسرة بنت صفوان انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «اذا مس أحدكم ذكره فليتبوضاً» فقلنا نحن وأنتم به وخالفنا بعض الناس فقال لا يتبوضاً من مس الذكر واحتج بحديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم يوافق قوله فكانت حجتنا عليه ان حديثه مجهول لا يثبت مثله وحديثنا معروف. واحتج علينا بان حذيفة وعلي بن ابى طالب وابن مسعود وابن عباس وعمار بن الحصين وعمار بن يامر وسعد ابن ابى وقاص قالوا ليس في مس الذكر وضوء. وقالوا رويتم عن سعد قولكم وروينا عنه خلافه، ورويتموه عن ابن عمر ومن رويناه عنه اكثر، وأنتم لا توضحون لو مستم انجس منه. فكانت حجتنا ان ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في قول أحد خالفه حجة على قوله. فقال منهم قائل افلا نهم الرواية عن رسول الله اذا جاء عن مثل من وصفت وكان من مس ما هو انجس منه لا يجب عليه عندكم وضوء. فقلت لا يجوز لعالم في دينه ان يحتج بما يرى الحجة في غيره. قال ولم لا تكون الحجة فيه والغلط يمكن فيمن يروي. فقلت له أرايت ان قال لك قائل أنهم جميع ما رويت عن رويته عنه فأخاف غلط كل محدث منهم ممن حدث عنه اذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه. قال لا يجوز ان يهتم حديث أهل الثقة. قلت فهل رواه عن أحد منهم الا واحد عن واحد. قال نعم. قلت ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد. قال نعم. قلت فأننا علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله بصدق المحدث عندي وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد. قال نعم. قلت وعلمنا بان النبي صلى

أو عقلا وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور

الله عليه وسلم قاله علمنا بان من سمينا قاله قال نعم قلت فاذا استوى العلمان من خبر الصادقين. ايها كان أولى بنا أن نصير اليه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بان نأخذ به أو الخبر عن دونه. قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ثبت. قلت ثبوتهما واحد قال فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى ان يصار اليه. وان ادخلتم على المخبرين عنه انهم يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فان قلتم ثبت خبر الصادقين فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به اه

وقال النروي فان قيل قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لاتصح أحدها الوضوء من مس الذكر فالجواب ان الأكثرين علي خلافه وقد صححه الجماهير واحتج به مالك والشافعي واحمد ولو كان باطلا لم يحتجوا به فان قالوا حديث بسرة رواه شرطى لمروان عن بسرة وهو مجهول فالجواب ان هذا وقع في بعض الروايات وثبت من غير رواية الشرطي وروى البيهقي عن ابن خزيمة وبقول الشافعي أقول لان عروة سمع حديث بسرة منها اه وأقول لا يخفى ان كلام الشافعي وحجتنا عليه ان حديثه مجهول الخ يرد ما تقدم من ان حديث الحنفية رواه ابو داود والنسائي والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة الى آخر ما قال من أن عدم النقص مؤيد بما ثبت عن أمير المؤمنين علي الخ فكان هذا الحديث ثابتاً أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومؤيداً بما ذكر. فعلى فرض ان حديث النقص يمس الذكر ثابت أيضاً فهذا ارجح بما ذكر وبموافقته للاصل من عدم النقص - وأما قول النووي ان عروة سمع حديث بسرة منها فلم يعزه الى أحد ولم يبين ممن أخذه وهو مخالف لما ذكره بعض أهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة. وأما دعوي أن الجماهير صححوه فينتقصها البيان

الدينوية» أقول شرع في التعميم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا

ومثلوا لما تلقته الامة بالقبول بحديث النقاء الختاني عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. رواه الترمذى وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا يتبالي في الرجم وتبالي في ارافة صاع من الماء. ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم. وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كانت تلقته الامة بالقبول لكن هو خبر آحاد لم يقع فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى بل هذا الصنيع يقع نادراً غاية الندرة. ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شيء ونفس القاعدة شيء آخر فالمسألة خلافية في ذاتها. وتحرير المسئلة كما في كتب الحنفية المعتبرة أن الخبر الشاذ الماروى من واحد أو اثنين فيما صحت به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويثبتون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً. وبدل على التعميم تمثيل الامام نضر الاسلام بحديث جهر التسمية في الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت حمل الخلفاء الراشدين على خلاف ذلك مدة صومهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم. ومن البين أن شأنهم أجل من ان يتركوا السنة مدة صومهم. ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة ماخفى فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كان قنوت جهرًا والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه لما نسوه وجرى العمل به فيما بينهم. وكذا القنوت سرًا كما عليه مالك. فان مثل هذا السكوت لا يخفى على أحد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة مما يقطع فيه بالكذب. ومن ذلك صلاة التسبيح فيما أظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همهم كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة التسبيح صحيحاً لكانت لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل اعلى لكونها عملاً قليلاً مؤثراً تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف. ومن هذا احاديث يطول

الكلام بذكرها. والحاصل ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلاً لو كان الخبر مخالفاً لفعلهم لعلوا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فاذا لم يعلموا بالخبر أو علموا ولم يتلقوه بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول عامة الحنفية انه مردود وبذلك الذي قلنا قد قامت لهم الحجة بحيث لا يسعها شبهة أصلاً فافهم وثبت . فان قيل قبلت الامة خبر الآحاد في تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التي رويت فيها أخبار الآحاد اما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بحديث ابي هريرة ورفعهما في الصلاة عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر . أو من الاركان الاجماعية أو الخلافية فاذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فان حديث غسل اليدين انما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بان يكون اثناءً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ما علم به البلوى كالمهراس . وأما قول عائشة رضي الله عنها لابي هريرة حين روى حديث غسل اليدين للمستيقظ فما تصنع بالمهراس فأما كان منها رضي الله عنها رداً لما فهمه ابو هريرة من العموم فانه لو كان للعموم كما فهم ابو هريرة لكان واقفاً فيما ابتلوا به ومخالفاً لفعلهم ولذلك روته عائشة حينما فهمت العموم والواقع ان العموم غير مراد بل المراد هو الاناء الصغير كما قلنا فلم يكن الحديث واقفاً فيما تعلم البلوى فيه مخالفاً لما كانوا يفعلونه . وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فان المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة . وأما الاركان الاجماعية فثبوتها بالقاطع لا بخبر الآحاد. وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة في الصلاة وخبرها ليس وارداً فيما ابتلوا به مخالفاً لما كانوا يفعلونه فان الامة جميعاً كانوا يقرؤونها في الصلاة والحديث الوارد فيها انما بين ان فعلهم يقع امتثالاً لوجوب الشرع فليس من الباب في شيء أيضاً وانما لم تثبت الركنية عند الحنفية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وعلى كل حال فكلام عامة الحنفية انما هو في خبر الآحاد الذي وقع مخالفاً

كذبه^(١) وله ثلاثة أحوال أحدها ان يرجح احتمال صدقه كخبر العدل . والثاني عكسه كخبر الفاسق . والثالث أن يتساوى الامر ان كخبر المجهول ولم يتمرص المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله^(٢) وعرفه بقوله وهو خبر العدل

ثقلهم مع عموم البلوى فان هذا لا يقبل البتة عند عامة الحنفية ولذا لم يقبل عامة الحنفية حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما ومن ههنا ظهر جواب ما أورده في الحصول على عامة الحنفية من انهم قبلوا حديث وجوب الوتر لان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فملهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وضمنت على خلافه فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريم عدم قبول حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه كما في بعض شروح أصول الامام نجر الاسلام لما علمت ان المسألة كانت خلافية بين الصحابة . والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول الى آخر ما قدمناه . لكن قد يقال ان عدم قبول حديث القنوت سرّاً وجمله من هذا الباب ينافي به الاتفاق على وقوع القنوت في الصبح . غاية الامر أن الحنفية حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القنوت في الوتر لان الذي لم يقل به حمله على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما نعم به البلوى ومخالفاً لما كانوا يفعلونه . نعم فعله على الوجه الذي يفعله الشافعية اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهراً وتأمين المؤمنين خلفه جهراً كذلك لو وقع مثله من النبي صلى الله عليه وسلم ما جهله أحد من الصحابة وكانوا يتفقون على فعله . والخبر فيه كالتحبر في الجهر بالبسملة مردود لما قاله عامة الحنفية . فنؤذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم الخ » أقول يريد أنه لا يقطع بصدقه ولا كذبه فيشمل ما ترجح احتمال صدقه وعكسه وما استوى فيه الامر ان

(٢) قال الاسنوى « وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه الخ » أقول

الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضاً وهو الذي زادت رواته على ثلاثة ^(١) كما جزم به الآمدي وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو ما رواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين : الاول في وجوب العمل به

حاصل هذا الخلاف أن فريقاً قال خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقريضة وقال الاكثر لا يفيد العلم مطلقاً سواء احتف بالقرائن او لا وكل ما مثلوا به من القرائن فهي محتملة لا تفيد القطع وقيل يفيد العلم مطلقاً احتف بالقرائن أو لا وهو مروي عن الامام احمد بن حنبل ولا شك أن هذا القول بعيد من مثل هذا الامام لانه مكابرة خصوصاً ما نسب اليه من أنه يفيد العلم مطلقاً باطراد بمعنى انه كلما أخبر بالعدل حصل العلم. واذا كان الخبر المشهور لا يفيد القطع فخير الآحاد الذي ليس كذلك بالاولى كما قاله الامام نضر الاسلام وقيل يفيد المستفيض منه علماً نظرياً واليه ذهب الاسفرايني وابن فورك. ولما ذكر صاحب جمع الجوامع هذا الخلاف ولم يقيد خبر الواحد بالعدل قال الجلال وانما لم يقيد الواحد بالعدل كما قيده ابن الحاجب وغيره لانه لا حاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثاني كما هو ظاهر وان احتجج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن اه فتبين انه انما ترك التقييد بالعدل في هذا الخلاف لاجل انه يمكن حكاية الاقوال الاربعة فيه لان اثنين منها لا يحتاجان الى هذا القيد كما هو ظاهر

(١) قال الاسنوي « سواء كان مستفيضاً الخ » اشار بذلك الى ان المستفيض من خبر الآحاد خلافاً للاستاذ ابى اسحق الاسفرايني وابن فورك حيث جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث لا بما قاله أئمة الحديث كذا قاله الجلال في شرحه على جمع الجوامع وهو يخالف ما جزم به الآمدي من أنه الذي زادت رواته على ثلاثة لان الذي زادت رواته عن هذا العدد قد لا يتفق عليه أئمة الحديث والذي يتفق عليه أئمة الحديث قد يكون رواته ثلاثة فأقل

وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمي فقط . وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصري دل على وجوب العقل والنقل^(١) وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء ففرقه منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لا وجبناه وقالت فرقة أخرى انما لا يجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب . واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى . وقال بعضهم عقلى ، والى هذين المذهبين أشار بقوله شرعاً أو عقلاً . وذهب آخرون الى أن ورود العمل به مستحيل عقلاً . واعلم أن كلام المحصول يوم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به فتأمل . ويقوى الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا أن يفرق بينهما بأن الاول في الايجاب والثاني في الجواز . قوله « واتفقوا » أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية^(٢) كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شيء مثلاً واطبار شخص عن

(١) قال الاسنوى « وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصري دل على وجوب العقل الخ » أقول المراد أنه يدل على وجوب العمل به دليلان أحدهما من جهة السمع وهو ما استدل به الفريق الاول والثاني من جهة العقل أى ما يدرك بالعقل وهو انه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحوال المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولا سبيل الى القول بذلك . فالمراد بالعقل القوة المدركة والدليل العقلى أمر من جهته فالدليل هو التعطيل لو لم يجب العمل بخبر الآحاد وهذا مأخوذ من جهة العقل والمراد بالدليل السمي نفس الدليل لاشيء آخر من جهته

(٢) قال الاسنوى « أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة الخ » أقول أى أنهم اجمعوا على انه يجب العمل بما يقضى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه من عدالة ومعم وبصر وغير ذلك مما هو معروف

المالك انه منمن من التصرف في ثماره بعد ان أباحه وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدينية ^(١) هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى قال «لنا وجوه. الاول انه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار بالخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان. قيل لعل لترجى قلنا تعذر حمل على الايجاب لمشاركته في التوقع. قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره. قيل فيلزم أن

في محله وكذا في باقى الامور الدينية يجب العمل بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجيس الماء وغير ذلك

(١) قال الاسنوى « وعبر في المحصول بقوله : ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا الخ » أقول قال البدخشى في شرحه مثل ما قاله الاسنوى ولكن في جمع الجوامع عبر بالوجوب أيضاً وفقاً لما في الحاصل فقال مسألة يجب العمل به في الفتوى والشهادة الى آخر الاقوال التي ذكرها وأقره شارحه الجلال واستدل للقائلين بالوجوب ممعاً بأنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحي لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولاً أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة . اهـ . فبعث الآحاد الذي نقل تواتراً هو الدليل السمعى على وجوب العمل بخبر الآحاد في الفتوى والشهادة وغير ذلك . واستدل للقائلين بالوجوب عقلاً بأنه لو لم يجب العمل بخبر الآحاد لتمطلت وقائم الاحكام المروية آحاداً الى آخر ما تقدم وهذا كله يقتضى أن الخلاف في الوجوب لافى الجواز وأيضاً لما اعترض على دليل القائلين بالوجوب عقلاً بأنه قد لا تمطل الاحكام وتكون فائدة اخبار الآحاد جواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب أجابوا بان القول بالجواز دون الوجوب عقلاً مما لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب ممعاً . ولهذا كان الصواب ما قاله المصنف وصاحب جمع الجوامع على خلاف ما في المحصول ومنزاد علماً عند ذكر أدلة الفريقين

يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه . الثاني أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) . الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصة والرواية عاماً ورد بأصل الفتوى قيل لوجاز لجواز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع؟ قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية « أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر أي الانكفاف عن الشيء بانذار طائفة من الفرقة ^(١) ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى اوجب الحذر فلقوله تعالى « لعلهم يحذرون » ولعل للترجي والترجي ممتنع في حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء الذي لا يكون المتوقع طالما بمحصوله ولا قادراً على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعاً فتمين حمل اللفظ على لازم الترجي وهو الطاب أي الايجاب اطلاقاً للضرورة وارادة لللازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل يكون الترجي باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفهمة ^(٢) أي تنذر قومها انذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لكن

(١) قال الاسنوي « احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الاول قوله تعالى (فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وجه الاستدلال ان الله اوجب الحذر الخ » أقول المدار في الاستدلال على أن الآية دلت على أن الانذار انما كان طلب الحذر والحذر انما يكون من الواجب ان يكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجباً ويمكن ان يقرر الاستدلال بان الآية دلت على أن تقوم الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولولم يجب الاخذ به خلا الانذار عن الفائدة

(٢) قال الاسنوي « فان قيل يكون باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن

لا نسلم أن الطلب المحمول عليه هو الطلب المنتهت فقد يكون على سبيل النذب قلنا الحذر إنما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى « لينفقوها ولينذروا » راجعاً إليها^(١) وهو قول

الله الخ « أقول هذا السؤال وجوابه والذي بعده وجوابه مبنية على ما قاله من أن وجه الاستدلال هو أن الآية دلت على وجوب الحذر ووجهه بما تكلفه من جملة الترجي مصروفاً الى الله تعالى وإن المراد منه الطلب بمعنى الإيجاب وقد علمت أنه طلب الحذر في ذاته سواء كان طلبه منه تعالى أو من الفقهاء أي المجتهدين لا يكون إلا من الواجب فحق تحقيق طلبه منه تعالى أو من المجتهدين كان ذلك من واجب فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً . ألا ترى أن الاسنوي نفسه قال إن الحذر إنما يتحقق عند المقتضى للعقاب اه وسيأتي لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوي « وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة الخ » أقول إن المفسرين حكوا في هذه الآية تفسيرين أحدهما أن المراد من النفر السفر والخروج لطلب العلم فالآية ليست متعلقة بما قبلها من أمر الجهاد بل لما بين سبحانه وجوب الهجرة والجهاد وكل منهما سفر لعبادة فبعد ما فصل الجهاد ذكر السفر الآخر وهو الهجرة لطلب العلم فضمير ينفقوها وينذروا للطائفة المذكورة وهي النافرة وهو الذي يقتضيه كلام مجاهد فقد أخرج عنه ابن جرير وابن المنذر وغيرهما أنه قال إن ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرجوا الى البوادي فأصابوا من الناس معروفاً ومن الخصب ما ينتفعون به ودعوا من وجدوا من الناس الى الهدى فقال لهم الناس ما نراكم إلا قد تركتم أصحابكم وجئتمونا فوجدوا في أنفسهم من ذلك تحرجاً واقبلوا من البادية كلهم حتى دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية وما كان المؤمنون الخ أي لولا خرج بعض وقعد بعض

لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الشيخ شري ورجحه غيره ان المتفقهين هم
مقيمون لينذروا النافرين اذا طادوا اليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا

يبتغون الخبر ليتفقهوا في الدين وليسمعوا ما أنزل الله ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم فمضى الآية على هذا وما كان المؤمنون لينفروا لطلب الفقه جميعاً
أي ما استقام لهم أن يخرجوا الى طلب الفقه جميعاً فلولا نقر لطلب الفقه من
كل فرقة أي جماعة كثيرة منهم كأهل بلد أو قبيلة عظيمة طائفة أي جماعة قليلة قالوا
وحمل الفرقة والطائفة على ما ذكر مأخوذ من «من» البيانية ومن «من» التبعيضية
لان البعض في الغالب أقل من الباقي والا فالجوهرى لم يفرق بينهما . وذكر بعضهم
أن الطائفة قد تقع على الواحد وآخرون أنها لا تقع وان أقلها اثنان وقيل ثلاثة .
الثاني أن المعنى فلولا نقر للجهاد من كل فرقة أي جماعة كثيرة منهم طائفة أي
جماعة قليلة ليتفقه القاعدون وينذروا قومهم المجاهدين اذا رجع أولئك
المجاهدون الى أولئك القاعدين . وعلى هذا فضمير يتفقهوا وينذروا للفرقة الباقية
وضمير اذا رجعوا للطائفة النافرة للجهاد وهذا هو الذى رواه الكلبى عن ابن
عباس رضي الله عنهما قال : انه تعالى لما شدد على المتخلفين قالوا لا يتخلف منا
أحد عن جيش أو مرية أبداً ففعلوا ذلك وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحده فنزل وما كان المؤمنون الآية . فالمعنى على هذا وما كان المؤمنون لينفروا
كافة أي ما استقام لهم أن يخرجوا للغزو جميعاً فالمراد على التفسير الأول بهم
عن النفر جميعاً لطلب العلم لما في ذلك من الاخلال بمصلحة الجميع والمراد على
الثاني بهم عن الخروج جميعاً الى الغزو لما فيه من الاخلال بالتعلم وعلى كل
حال فلولا هنا تخصيصية وهى مع الفعل الماضى كما في الآية تقييد التوخيخ على ترك
الفعل ومع المضارع تقييد طلبه والامر به لكن التوم على الترك فيما يمكن تلافيه
قد يفيد الامر به في المستقبل فالمعنى على كلا التفسيرين فهلا نقر الخ . وعلى كل
حال فعموم كل لكل فرقة يقتضي أن ينفر من كل فرقة من كل بلد أو قبيلة
جماعة قليلة اما للتفقه أو للجهاد ليتفقه القاعدون وينذر المتفقهون قومهم

يبت جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم الى النفي وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمرُوا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقيون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا حجة لان الباقيين كثيرون^(١) وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر

الذين لم يتفقهوا وهم الفرقة الباقية على الاول أو الفرقة النافرة على الثاني. وعلى كل حال فالآية دالة على وجوب العمل بخبر الواحد العدل من أمرين : الاول أن الله تعالى أوجب على المتفقهين انذار غير المتفقهين بالاخبار ولو لم يجب الاخذ به خلا الانذار عن الفائدة . الثاني أن الله سبحانه أمر القوم غير المتفقهين بالحدذر عند الانذار لان معنى قوله تعالى لعلمهم يحذرون ليحذروا وذلك أيضاً يتضمن وجوب العمل بخبر الواحد العدل فتبين أن هذه الدلالة قائمة على أى تفسير شئت من التفسيرين ولا يتوقف الاستدلال بالآية على ما ذكر على صدق الطائفة على الواحد الذي هو مبدأ الاعداد بل يكفى صدقها على ما لم يبلغ حد التواتر وان كان ثلاثة فاكثر وكذا لا يتوقف على أن يكون الترجى من المنذرين بل الآية تدل على ذلك وان كان الترجى منه تعالى ويراد منه الطلب مجازاً كما لا يخفى

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فلا حجة لان الباقيين كثيرون » نقول نعم الباقيون كثيرون ولكن لا يلزم من ذلك أنهم بلغوا حد التواتر بل هو صادق بما اذا لم يبلغوا ذلك الحد والآية أفادت وجوب العمل بالخبر مطلقاً سواء بلغوا حد التواتر أو لا وهذا كاف لان سياق الآية كما علمت دل على أن المراد بالفرقة في الآية جماعة كثيرة من أهل كل بلد أو قبيلة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل من الفرقة لما ذكرناه ولا يلزم من ذلك أن تكون الفرقة أو الجماعة بلغت حد التواتر واطلاق النص حجة اتفاقاً . وما لاشك فيه أن كلا من الفرقة والطائفة مطلق والعموم في كل فرقة انما هو باعتبار عموم الآحاد التي هي فرق متعددة كل فرقة منها جماعة كثيرة لان لفظ كل انما أضيف الى لفظ فرقة فيكون آحاد العام فرقا وهذا شيء وآحاد كل فرقة شيء آخر

الذي يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها ^(١) وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين وهو المدعى . وفيما قاله في الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهري والفرقة طائفة من الناس ^(٢) هذا لفظه وقال الشافعي رحمه الله في صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن ان الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضاً عنه القفال في الإشارة نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله « وليشهد عذابهما طائفة » أي واحد فصاعداً . قوله « قيسل الخ » أي اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه : أحدها أن لعل مدلولها الترجي لا الوجوب ^(٣)

(١) قال الاسنوي « والفرقة ثلاثة الخ » أقول قد علمت أن المفسرين صرحوا بأن المراد بالفرقة الجماعة الكثيرة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل منها فلا يتعين أن تكون الفرقة ثلاثة ولا أن تكون الطائفة واحداً أو اثنين بل المدار على أن يكون كل من الفرقة اذا كانت القاعدة هي المنفعة المنذرة للنافرة او الطائفة اذا كانت النافرة هي المنفعة المنذرة للقاعدة أقل من عدد التواتر (٢) قال الاسنوي « وفيما قاله في الفرقة والطائفة نظر والفرقة طائفة من الناس الخ » أقول قد علمت ما قاله المفسرون اخذاً من سياق الآية فلا يضرنا في الاستدلال ما قاله الجوهري ولا ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه لأن هذا الذي قاله شيء وكون المراد من الآية من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الأقل منها شيء آخر . ولذلك قال في مسم الثبوت : والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر . وقول المصنف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنان يريد به ان كلا منهما أقل من عدد التواتر لا خصوص العدد

(٣) قال الاسنوي « اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه الأول ان لعل مدلولها الترجي الخ » أقول قد تقدم في كلامه توجيه كون لعل تقييد الطلب على وجه الإيجاب بقوله اما كونه تعالى اوجب الحذر الى آخر ما قدمه وقد علمت ما اورده على ذلك بقوله فانه

والجواب انه لما تمذر الحمل على الترجى حملناه على الايجاب لمشاركته للترجى في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه في الايجاب^(١) الثاني لانسلم أن المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى^(٢) وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم وأما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه إنما هو لاجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين : أحدهما

قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته وليكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقه الخ . مدفوع أيضاً بأن الاستدلال بالآية على وجوب الحذر لا يتوقف على ان لا يكون الترجى من المندرين بل يكون من الله تعالى لان المندرين هم الفرقة المتفقه وهم مجتهدون فلا يندرون الا بحكم الله تعالى فالحذر واجب أيضاً ف قوله مع ما يرد عليه قد علمت انه لا يرد عليه

(١) قال الاسنوى « قلت تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم الخ » أقول هو مستقيم لان المشاركة إنما هي مطلق التوقع وان كان التوقع في الايجاب باعتبار الامتثال بالمأمور به كما هو مقتضى الابتلاء بالتكليف وهذا لا يقتضي عدم علم الأمر بما امر به وحصوله والتوقع في الترجى توقع حصول الشيء الذي لا يكون المتوقع طالما بحصوله . والحاصل انهما يشتركان في مطلق التوقع وهو القدر المشترك وهذا كاف في العلاقة

(٢) قال الاسنوى « الثاني لانسلم أن المراد بالانذار هو الخبر المخوف مطلقاً الخ » أقول حاصل الاعتراض ان المراد بالانذار الفتوى العامة لارواية الحديث فهو خارج عن محل النزاع لان النزاع إنما هو في رواية الحديث بطريق الآحاد . وحاصل الجواب ان التخصيص في كل من الانذار والقوم تحكم بل الظاهر الانذار مطلقاً للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث . والثاني تخصيص القوم من قوله الخ ظاهره انه على الاول لا يكون فيه تخصيص بالمقلدين ولكن ظاهر قول

تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفي الرواية . والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى « ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينتفى التخصيصان أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام وينتفع بها المقلد في الانزجار وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك . الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لان لولا للتخصيص^(١) تقديره هلاخرج وليس كذلك اجماعاً وأجاب المصنف بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص

المصنف قلنا يترم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين ان ذلك كما هو لازم على الثاني لازم على الاول وهو كذلك لان الفتوى انما تكون من المجتهد للمقلد وانما الاسنوى اشار انهما متلازمان لاننا متى حملنا الانذار على الفتوى لم ذلك ولكنه صنع ذلك ليبين ان التخصيص في موضعين في الانذار المأخوذ من قوله تعالى لينذروا وفي القوم أيضاً

(١) قال الاسنوى « الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب النسخ أقول قد علمت أن سياق الآية يقتضى ان المراد بالفرقة جماعة كثيرون اعم من ان يكون بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك وان المراد بالطائفة جماعة اقل من الفرقة كذلك . وان كون الفرقة ثلاثة . والمراد من الطائفة واحد فغير مراد لمخالفته لسباق الآية وان قيل به . ولعل المصنف قاله تمثيلاً فقط لالبيان المراد في الآية فان سياق الآية انما هو في النهى عن ان يخرجوا جميعاً بل الواجب ان يخرج فريق للجهاد فيه الكفاية لذلك لان الجهاد فرض كفاية ويبقى الباقي للنفقة في الدين على مقتضى التفسير الثاني او يخرج فريق للنفقة في الدين على قدر الكفاية أيضاً لان طلب العلم فيما زاد عن فرض العين فرض كفاية أيضاً . ويقعد الباقي للقيام بالمصالح اللازمة التي لولاها ما امكن الجهاد ولا طلب العلم . وبهذا تعلم انه لا ورود لهذا الاشكال على الاستدلال بالآية وانما ان كان له ورود فعلى عبارة المصنف فقط

بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد . قوله «الثاني» أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول : أحدهما ولم يذكر المصنف سواء أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق^(١) وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعلن بالذات لا يكون معللاً بالغير اذ لو كان معللاً بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلًا قبل ذلك أيضاً لكونه معللاً بالذات وذلك تحصيل للحاصل

(١) قال الاسنوى «أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول أحدهما الخ» أقول حاصل هذين الوجهين ان معناه في الآية شرطاً وهو ان جاءكم ووصفاً مقيداً وهو فاسق بنبأ وقوله تعالى فتبينوا جزء الشرط وهو حكم مرتب على شرط هو المجيء المقيد بكون الجائي فاسقاً بنبأ . ومفهوم المخالفة لمجموع ما ذكر ان لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهذا المفهوم صادق بأن لم يجيء احد اصلاً وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بان يجيء فاسق بلا نبأ . وهذا مفهوم الوصف بلا قيده وصادق بأن يجيء عدل بنبأ وعلى كل حال فحكم هذا المفهوم فلا تتبينوا وهذا المفهوم لا فائدة فيه لافي الاولين ولا في الأخير لأن عدم التبين هو الاصل فتعين ان يكون المفهوم فان جاءكم عدل بنبأ فاقبلوه وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً فالوجه الاول مبني على مفهوم هذا الوصف مع قيده وحاصله أن تعليق الحكم وهو التبين بالمشق وهو فاسق يقتضي ان يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة فلو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق بل يكون معللاً بذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره كونه خبر واحد لانه يلزم على تعليل عدم القبول بغير الذات اجتماع علتين كل واحدة منهما مستقلة بالتأثير احدها ذاته وما بالذات سابق على ما بالغير فيقتضى حصول ذلك الاثر بغير الذات مع كونه حاصلًا قبل ذلك بالذات وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتالي وهو امتناع تعليله بالوصف باطل لما قلناه من ان ترتيب الحكم على وصف مشتق يقتضي عليه

وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً. وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لان القائل قائلان . التقرير الثاني أن الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقاً لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم . قوله « الثالث » أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضي شرعاً مبدء الاشتقاق الى آخر ما قاله الاسنوي. وهذا التقرير يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائئاً بنبأ . فان الفاسق صفة ومفهومه انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فاقبلوه ولا تتبينوا ولا يرد عليه ان مفهوم المخالفة انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فلا تتبينوا وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد لما قلنا ان ثبوت مفهوم المخالفة عند القائل به لثلاث تنفي الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه فائدة فانه معلوم من قبل فتعين ان يكون المفهوم هو قبول خبر العدل. والتقرير الثاني مبني على ترتيب الجزاء على الشرط فقوله فهو ضمير يرجع الى مفهوم الشرط كما قاله الاسنوي واعترض عليه أيضاً بأن مفهوم الشرط هو انه اذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهو أعم كما ذكرنا والجواب هو الجواب السابق ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكون الجائي فاسقاً بنبأ فالمفهوم مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذلك كان الحق كما قال صاحب الفوائد أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوه فانهم اه ولذلك اقتصر المصنف على الاول لبنائه على مفهوم الصفة . وعلى كل حال فهذا الاستدلال بوجهيه مبني كما ترى على القول بأن مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الحنفى الذي ينكره ان يستدل به .

عاماً للكل ولا يلزم من تجوزنا للواحد أن يعمل بالظن الذي قد يخطئ
ويصيب أن نجوز ذلك للناس كافة ، ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى ظن
اتباع الظن فيها لا يختص مسألة ولا بشخص. وقد يقال الرواية أكثر صموماً لأنها
تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين^(١) وقد استدلل
في المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث
الرسل بتبليغ الأحكام^(٢) وبإجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه . قوله

(١) قال الاسنوي « وقد يقال الرواية أكثر صموماً لأنها تقتضي الحكم على
المجتهدين والمقلدين الخ » أقول أي لأن المفتي يجب على العامي العمل بقوله بدليل
الاجماع المأخوذ من قول المصنف واتفقوا الخ وهو مأخوذ من قول الامام
في المحصول ثم ان الخصوم اتفقوا بأمرهم الخ وان كان المصنف أبدل الجواز في
كلام صاحب المحصول بالوجوب لما ذكرنا وما نحن فيه انما هو وجوب العمل
على المجتهد فقط كما ادعاه الأمدى أو المجتهد في الفتيا والعامي في غير الفتيا كما
يؤخذ من شرح الجلال على جمع الجوامع والجواب هو ان الاصل وهو الفتوى
والشهادة وجوب العمل فيهما بخبر الآحاد ثابت بالاجماع والفرع وهو وجوب
العمل بخبر الآحاد ثابت بالقياس على الفتوى والشهادة المجمع على العمل فيهما
بخبر الآحاد ولا يلزم الا وجود علة حكم الاصل في الفرع وكون الرواية اكثر
عموماً لا يضر في صحة القياس. ولا شك ان الجامع الذي ذكره المصنف كما هو
موجود في الفتوى والشهادة هو موجود في الرواية بلا فرق بين أن تقتضي
وجوب الحكم على المجتهدين ان كان أخذ الحكم منها محتاجاً الى الاجتهاد أو دلى
العامي أيضاً ان كان أخذ الحكم منها لا يحتاج الى ذلك بان كانت الرواية
نصاً صريحاً في الحكم ، كما ان كون الفتوى خاصة بوجوب العمل على
المقلدين وكون الشهادة خاصة بوجوب العمل على القاضي والمقلدين لا يضر لان
وجوب العمل في ذاته بخبر الواحد ليس خاصاً بالمقلدين ولا بالقاضي فكان هذا
الفرق غير راجع للعلة ولا للحكم فكان القياس صحيحاً

(٢) قال الاسنوي « وقد استدلل في المحصول على التمسك بخبر الواحد الخ »

أقول هذا هو العمدة في الاستدلال ولذلك اقتصر عليه الجلال المحلى كما تقدم
ومثله في ذلك اجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه بدليل ما تواتر من
الاحتجاج والعمل به في الوقائع التي لا تخص من غير نكير وذلك يوجب العلم
عامة باتفاقهم كالقول الصريح الموجب للعلم فهو كالتجربيات وقولهم ما تواتر
عنهم تنبيه على دفع الاعتراض بان الاجماع آحادى ثابتات المطلوب به دور
وقولهم من الاحتجاج والعمل به يريدون به ان المتواتر هو عمل الصحابة بخبر
الواحد لا انه اتفق فتوابع بمضمون الخبر فلا يرد ما قيل ان العمل بدليل آخر
غير خبر الواحد. غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر. وقولهم في الوقائع التي
لا تخصي بيان لان التواتر على ما ذكر يفيد العلم بان عملهم به انما هو لكونه
خبر عدل في حكم على فلا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار
لا لكونه خبر عدل فيما ذكر بل للاختلاف بالقرائن فلا تثبت السكينة. وقولهم
من غير نكير وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح لدفع ما قيل ان الاجماع
سكتوا لا يفيد العلم. وقد فصل في مسلم الثبوت وشرحه بعض الوقائع التي عمل
فيها بخبر الواحد العدل ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وغير ذلك مما
لا يعد الا بالتطويل واما انكار ابي بكر على المغيرة بن شعبه حين حدثه انه صلى
الله عليه وسلم اعطى الجدة السدس وقال له من سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن
مسلمة كما رواه الحاكم وانكار عمر خبر ابي موسى الاشعري حين حدثه في قصة
انه صلى الله عليه وسلم قال «اذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع» وقال له
«لئن أتيتني على هذا بالبينة» فقالوا لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد
له فقال عمر لابي موسى «اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم» كما رواه الشيخان وانكار علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في
المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر على ان لا مهر لها كما رواه ابو داود عن
ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يفرض لها فقال «لها الصداق كاملا
وعليها المدة ولها الميراث» فقال معقل بن سنان «سمعت رسول الله صلى الله عليه

« قبل لو جاز » أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مدمى النبوة بدون المعجزة^(١) بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً. وأجاب المصنف بطلب الجامع فإن عجزوا عنه فلا كلام وإن أيدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد

وسلم قضى فى روع بنت واشق بمثله « وله روايات أخرى قال البيهقي « كلها أسانيد صحاح » كذا فى فتح القدير . ومعنى انكار على كرم الله وجهه لذلك الحديث انه على خلاف مذهبه لانه قد روى أن مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن هذا لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث وانكار عائشة رضى الله عنها خبر عبد الله بن عمر فى تمذيب الميت ببيكاه أهله عليه وقد خرجه فى فوائح الرحموت فكل الذى وقع من هؤلاء الصحابة رضى الله عنهم لا يقيد الانكار للعمل بخبر الواحد العدل وانما هو توقف عند الريية فى صدق الراوى أو حفظه لا لأن الخبر من الآحاد بدليل انه بشهادة من شهد مع الراوى لم يخرج الخبر عن كونه خبر آحاد ومع ذلك قبلوه وعملوا به فلا يقدح فى اجماعهم المتواتر على العمل به

(١) قال الاسنوى « أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بأمرين أحدهما لو جاز قبوله فى الرواية الخ » أقول حاصل الدليل الاول الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبانه حجة بانه لو كان حجة فى العمليات لكان حجة أيضاً فى الاعتقادات قياساً لها على العمليات . وحاصل الجواب اننا ننعم ان العلة التى اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد فى العمليات موجودة فى الاعتقادات لان المطلوب فى العمليات هو العمل ويكفى فى ذلك الظن والمقصود فى الاعتقادات الاعتقاد المطابق للواقع من موجب فلا يكفي فى ذلك الظن فان قالوا ان العلة فى وجوب العمل هى دفع الضرر مطلقاً مظنوناً أو مقطوعاً به وهذا القدر المشترك موجود فى العمليات والاعتقادات قلنا لانسلم ذلك لان الضرر الذى ينشأ عن الخطأ فى النبوات والاعتقاد هو الكفر بخلاف العمليات التى هي

كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف القروع وأيضاً فلان القطع في كل مسألة فرعية متمذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد . الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يقم مصالح العباد تفضلاً واحساناً والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطئ . ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقاً كما تقدم

القروع فان المجتهد اذا اخطأ فيها لا اثم عليه بل هو مأجور مرة فضلاً عن ان القطع في كل مسألة فرعية متمذر فكان من الضروري ان يعمل فيها بالظن حتى لا تتعطل احكام الوقائع المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد لان ادلتها نصبت في الارض والسموات والانس والافاق قال تعالى « وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون » وقال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الاالباب » الى غير ذلك من الايات الخاصة على الاستدلال بالادلة البرهانية التي مقدماتها ضرورية أو ترجع الى ذلك مما يعرفه الخاص والعام . وحاصل الثاني أن الله تعالى ناط احكامه بمصالح العباد تفضلاً منه واحساناً فكان لا بد من معرفة تلك المصالح بالقاطع ولا يكفي في ذلك الظن لان الظن لا يفي من العلم شيئاً قال تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقال تعالى « ان يتبعون الا الظن » وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطئ . ويصيب فلا يعول عليه . وحاصل الجواب النقض بالفتوى والامور الدنيوية فان الدليل جار فيهما مع ان قول الواحد مقبول فيهما اتفاقاً كما تقدم واما الفرق بان حكم فتوى المفتي خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان فقد علمت انه لا يضر لانه ليس راجعاً الى العلة ولا الى الحكم كما تقدم . وأظنك بعد هذا الذي سمعته من ادلة الطرفين لا تشك في ان الخلاف انما هو في وجوب العمل بخبر الواحد العدل فالجمهور على انه يجب ممماً أو عقلاً ، والروافض على انه يمتنع عقلاً وان

قال « الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو اما في الخبر أو الخبر عنه أو الخبر . أما الاول فصنعت تغلب الظن وهي خمس : الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه . خشية قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث . الثاني كونه من أهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه عنمه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالتعرق » أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها في الخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ . أما الاول وهي شرائط الخبر فضابطها الاجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن الخبر صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا أن الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح : الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور^(١) فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو في الحقيقة أكثر جراءة

الواجب هو تأويل الجواز في كلام صاحب المحصول بحمله على الاذن في الفعل الصادق بالمنع من الترك ولهذا عدل صاحب الحاصل عن عبارة الامام في المحصول الى التعمير بالوجوب وتبهمه المصنف وصاحب الجوامع كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع غير انه لم يذكر الصبي غير المميز واعتذر عنه شارحه بانه لم يصرح بالتمييز للملم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلط فلا يقبل قطعاً كالمجنون وقال في المجنون سواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن افاقته اه وذلك بان أثر ضعفه في حفظه وقت افاقته وان لم يكن مجنوناً وقتها لكن لما كان الخلط في زمن الافاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسحباً عليه فاذا تقطع جنونه لم يؤثر في زمن افاقته شيئاً قبلت روايته كما صرح بذلك التركشي والتمييز كما

من الفاسق. استدلل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يضح الاقتداء به في الصلاة هو شرط في اداء رواية الحديث شرط في تحمله وقد اختلفوا في تعيين أقل السن التي يحصل فيها التمييز لتحمل والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدرته ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحاً لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحثية قبل بلوغ السبعة ولذلك امر الاولياء بامرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن. واما ثقل محمود بن الربيع وسنه خمس او اربع وحفظ الشافعي موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل بن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فن جملة الكرامات الخارقة للعادة فلا ينبغي عليها الامر في الغالب. نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البته ولهذا كان الصحيح انه لا يشترط سن معين لكنه قلما يوجد فانهم كذا يؤخذ من معلم للثبوت وشرحه القواعد واما سن الاداء فالشرط فيه اتفاقاً كمال التمييز كما ان الشرط في التحمل اصل التمييز اتفاقاً. وكما اختلفوا في تقدير سن اصل التمييز لتحمل اختلفوا ايضاً في تقدير كمال التمييز الاداء والصحيح الذي عليه الجمهور ان معيار كمال التمييز هو البلوغ سالماً عن العتة والجنون لان كمال العقل يختلف ايضاً باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه وانما شرط نفس التمييز لتحمل وكاله للاداء قياساً على الشهادة لكونهما اخبارين ملزمين لقبول الصحابة رواية عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وانس بن مالك مع ان عبد الله بن عباس اقصى ما قيل في سنه حين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم انها خمس عشرة سنة وقد روى البخاري انه ناهز الاحتمال في ايام حجة الوداع فحينئذ لا يتحقق بلوغه عند التحمل أصلاً وكذلك عبد الله بن الزبير اول مولود ولد في الاسلام بعد الهجرة بسنة او سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموحاته كانت قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذلك النعمان بن بشير اول مولود في الاسلام من الانصار بعد الهجرة

اعتماداً على اخباره بأنه متطهر^(١) لكنه يصح فدل على قبول خبره. وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقعة

وكان سنه وقت وفاته صلى الله عليه وسلم ثمان سنين وقيل ست سنين. واما انس بن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وابن عشرين حين توفي عليه الصلاة والسلام فكان أكثر مسموماته قبل البلوغ وقد قبلوها كلها. واما ما روى ابن عبد البر ان انس بن مالك شهد بدرأ فما كاز شهودا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم. واما اشتراط البلوغ في الاداء فلما قاله السكالي في تحريره لا بطل قول من قال بقبول رواية المراهق وادائها مع التحري فان وقع على الصدق قبل والا فلا من ان المعتمد في هذا الباب هو عمل الصحابة ولم يرجعوا اليه اى الى المراهق فهو غير مقبول فعدم رجوع الصحابة الى رواية المراهق دليل على عدم قبول ادائها الا من البالغ. نعم يرد على هذا ان يقال لعل عدم الرجوع اليه لعدم الحاجة الى ذلك فلا يصلح عدم الرجوع حجة فلذلك كان الوجه الصحيح في ابطال هذا القول ما قاله الاسنوي من ان المكلف لا يمنعه خشية من الله الخ وحاصله انه لم يقبل التهمة عدم التكليف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى

(١) قال الاسنوي «استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به الخ» اقول محصل هذا الدليل وجوابه ان المستدل قاس قبول خبر الصبي المراهق على صحة الاقتداء به في الصلاة اعتماداً على اخباره بأنه متطهر فكما قبل خبره في ذلك وصح الاقتداء به يقبل اداء روايته ويؤخذ بها. ومحصل الجواب الفرق بما فرق به المصنف على الوجه الذى شرحه الاسنوي . واقول هذا الاستدلال انما يلزم الشافعية القائلين بصحة اقتداء البالغ بالمراهق وكذا الجواب انما يفيد بناء على مذهبهم ايضاً واما عند الحنفية القائلين بعدم جواز اقتداء البالغ بالصبي ولو كان مراهماً فالاستدلال لا يلزمهم شيئاً والجواب لا يفيدهم شيئاً ولذلك استدل الخصم بدليل يلزم من خالفوه جميعاً على اختلاف مذاهبهم فقال ان اهل قباء

على طهارة الامام لان المأوم متى لم يظن حدث الامام صحت صلاته وان تبين حدث الامام وأما الرواية فمشرط صحتها السماع . قوله « فان تحمل » يعني أن الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامر بن : أحدهما القياس على الشهادة الثاني اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث . ولك أن تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرطا عاما فاحتيط فيها ^(١) بخلاف الشهادة

قبلوا خبر أنس بن مالك وابن عمر وها اذ ذاك غير بالغين فان أنس بن مالك كان يوم القدوم الشريف ابن عشر كما علم مما تقدم وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً او سبعة عشر شهراً كما في صحيح البخاري فلم يكن بالغاً وقت ذاك واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتمل واستصغره رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة وقد علمت ان اقصى سن قدر لابن عباس وقت وفاته صلى الله عليه وسلم كانت خمس عشرة سنة فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة قطعاً كانس بن مالك . والجواب عن ذلك ان أنساً وابن عمر راويان للقصة وليس واحد منهما هو المخبر لاهل قباء بتحويل القبلة بل المخبر غيرهما فان أنساً في روايته يقول فر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وابن عمر في روايته يقول فيبيننا الناس بقاء بصلاة الصبح اذ جاءهم آت الخ فقبل ان الآتي الذي اخبر اهل قباء هو عباد بن بشر وفي التيسير قال الحافظ المستقلاني انه ارجح رواه ابن خيثمة . وفي التحرير انه عباد بن نهيك عند الحديثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة ونهيك ككريم اه وقال صاحب فوائح الرحوت والذي يظهر لهذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل مسجد قباء ثم لو سلم ان المخبر لاهل قباء هو أنس او ابن عمر فغاية ما لزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة على غيرهم فان تشبث الخصم بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فمنوع بل قالهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبراً فانهم . اه

(١) قال الاسنوي « يعني ان الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامر بن احدهما للقياس على الشهادة والثاني اجماع السلف ولك ان

وعن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتیاد ملازمة الخير . قوله « الثاني » أي الشرط الثاني من شرائط الخبر ان يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف في القبلة وهو المخالف في الملة الاسلامية

تجيب الخ « أقول قد علمت أن الشرط في التحمل هو نفس التمييز اتفاقاً وعلمت ان الصحيح فيه انه غير مقدر بسن معينة بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب كما علمت أن الشرط في اداء الرواية هو كمال التمييز اتفاقاً وقد يختلف باختلاف الرجال كما ان نفس التمييز يختلف باختلاف الصبيان فلهذا اختلفوا أيضاً فيما به يكون كمال التمييز كما اختلفوا فيما يكون به نفس التمييز والاصح الذي عليه الجمهور ان مقدار كمال التمييز هو البلوغ وان المراهق لا يقبل ادائه رواية قياساً على الشهادة وان المعتمد في الاستدلال كما قال الكمال في تحريره ان الصحابة جميعاً لم يرجعوا الى المراهق فكان عدم رجوعهم دليلاً على عدم قبول أداء روايته أو هو التهمة كما قاله الاسنوى وقلنا انه اولى . وأما الاستدلال بالاجماع على استماع الصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال أن يكون للتبرك والاعتیاد بالرواية وهما من أعظم الفوائد وقد علمت أيضاً أن الخلاف انما هو في أداء رواية المراهق فقل ان خبره مقبول في أداء الرواية مع التحري وقيل لا يقبل في أداء الرواية الا البالغ فكان الاستدلال من الجمهور بالقياس انما هو في موضع الخلاف فقط فقال الجمهور لا يقبل رواية غير البالغ المميز قياساً على عدم قبول شهادته بجامم أن خبر كل ملزم فوجب الاحتياط فيه وللتباعد عن تهمة الكذب وتهمة الكذب في غير المكاف المميز أشد منها في الفاسق لما قدمه الاسنوى نفسه . وقال في آخره انه أكثر جرأة من الفاسق وكون الرواية تقتضي شرماً طاماً فتكون أكثر الزاماً فيلزم ان يكون الاحتياط فيها أكثر لان المانع انما هو الجرأة على الكذب وغير المكاف أجراً عليه من الفاسق الا ترى ان الحنفية اجازوا للقاضي قبول شهادة الفاسق وان كان آثماً بخلاف رواية الفاسق فانها لا تقبل أصلاً اتفاقاً فكانت الرواية بمقتضى انها تفيد شرماً طاماً اولى بالاحتياط

كاليهودي والنصراني اجماعاً^(١). فان كان الكافر يصلي لقبليتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف^(٢) قال في المحصول « الحق أنه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا

من الشهادة فكان اعتراض الاسنوي على القياس على الشهادة بالفرق المذكور غير وجيه . واما اعتراضه على الدليل الثاني وهو الاجماع المذكور فهو وجيه ولذلك عدلوا عنه لما قدمناه

(١) قال الاسنوي « فلا تقبل رواية الكافر وهو المخالف في الملة الاسلامية الخ » أقول شرط الاسلام انما هو في حين الاداء لاني حين التحمل وعدم الاشتراط في التحمل لقول جبير في رواية انه صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل ذلك حين جاء أسيراً يوم بدر قبل ان يسلم فكان اجماعاً على انه لو تحمل كافراً وأدى مسلماً عدلاً وقت أداء روايته تقبل ولاننا اتفقنا على انه يكفي للتحمل التمييز ، وهو يعتمد العقل ، وهو في الكافر المكلف بالايمان واف وافر غير موف بخلاف الاداء فان الشرط فيه العدالة كما تقدم والكافر ليس يعدل فلا يقبل ادائه قال الجلال على جم الجوامع ولو علم تدينه والتحرز عن الكذب لانه لا وثوق له في الجملة على شرف منصب الرواية عن الكافر اه والمراد بالكافر من لا ينتمي الى الاسلام كما هو صريح قول المصنف الثاني كونه من أهل القبلة فاذا لم يكن من أهل القبلة هو الذي لا يقبل ادائه الرواية

(٢) قال الاسنوي « فان كان الكافر يصلي لقبليتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » أقول قال المحلي في شرحه على جمع الجوامع اما من يجوز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أولاً وكذا من يجرمه وكفر ببدعته كالمجسم لعظم بدعته والامام الرازي وأتباعه على قبوله لأمن الكذب اه قال البناني عليه « واعلم ان المجسم فريقان فريق يعتقد ان الله جسم كسائر الاجسام وهذا لا خلاف في كفره وفريق يعتقد انه تعالى جسم لكنه لا كالا جسام بل جسم يليق به وهذا مختلف في كفره والمجسم في كلام الشارح من الفريق الثاني اه واعترض عليه شيخنا في تقريره عليه بقوله « قيل لا وجه لكفره لان مرجع قوله الى انه ليس

روايته والا فلا» وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضى قد وجد والاصل عدم

بجسم اصلاً أى جسم لا كالأجسام فهو مجرد تسمية « اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح «والبدعة التى يلزمها الكفر كالتجسيم كالكفر عند من يكفر بها كالقاضيين ابى بكر الباقلاني وعبد الجبار من المعتزلة وعند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كالبدع الجلية التى لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعاً بحيث لم تكن عذراً شرعاً لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبى ذراريتهم. وفي البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققى الحنفية وهو المختار عند من تلامح خلافاً للآمدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العيد « اه ملخصاً منهما وقال العطار في حواشيه على جمع الجوامع « مهمتان الاولى قولهم لازم المذهب ليس بمذهب مقيد بما اذا لم يكن لازماً بينا الثانية التكفير بالعقائد لا سيما مسألة الكلام امر مستفيض فيه النزاع بين الاثنية من قديم الزمان « اه المقصود منه ومن هذا تعلم ان الخلاف في المبتدع المجسم الذى يلزم من بدعته كفر وهو القائل بانه جسم كالأجسام أما من قال انه جسم لكن لا كالأجسام فنفى لوازم الاجسام حتى لم يبق منها شيء الا مجرد التسمية فهذا كما قال شيخنا لوجه للخلاف فيه لانه لم يبق الا مجرد تسميته للجسم ولذلك قال الاسنوى « ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » ففصل الامام الرازى واتباعه بين من يحرم الكذب فقبلوا روايته وبين من لم يحرم فردوها . واما القاضيان فردا روايته مطلقاً ولكن ظاهر قول الاسنوى والجواب أن هذا لا يعلم فسقه الخ ان كلا من الخصمين القائل بالتفصيل والقائل بالرد مطلقاً متفقان على كفره غير ان الاول قال تقبل روايته اذا حرم الكذب لتجنبه الكذب لتدينه وخشيته. وظاهر قول مسلم الثبوت والبدعة المتضمنة كفرأ كالتجسيم كالكفر عند المكفر كالقاضيين وعند غير المكفر كالبدع الجلية الى آخر ما قدمته ان من قال بقبول روايته لا يقول بتكفيره لانه ينكر ان لازم المذهب مذهب للفرق بين الاثام والالتزام

المعارض. وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الآمدي عن

كما ان صريح ما قاله في مسلم الثبوت ان قبول الرواية هو قول الاكثر ومقتضى ما نقله الآمدي أن عدم القبول هو قول الاكثر. وتحقيق ذلك المقام ان المبتدعة الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا وبأكلون ذبيحتنا قسماً بدمته جليلة وهي البدعة التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرطاً بحيث لم تكن عذراً شرطاً لادنيا ولا أخرى، ومنهم المجسمة القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام ويعتقدون ذلك بدون ان يصرح بالتزام ما يلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فمن قال ان لازم المذهب مذهب أو ادعى ان الازوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق اختلفوا فيمن يحرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوه من تجنبه الكذب لتدينه وهم الامام واتباعه. وفريق قال لا يقبل مطلقاً لكفره قياساً على المسلم الفاسق والكافر الذي لا يصلح الى قبلتنا. وفريق آخر لا يقول بكفره وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يحرم الكذب وهؤلاء والذين قبلوا روايته مع قولهم بكفره سواء في قبول الرواية اذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول بهذا الاعتبار قول الاكثر. وأما الآمدي ومن تبعه والامام مالك ومن تبعه ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجليلة مطلقاً سواء قيل بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو الصحيح من أن لازم المذهب ايسر بمذهب فالمبتدع الذي يلزم بدعته الكفر وهو يصلح الى قبلتنا ليس بكافر وبهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية قول الاكثر كما نقله الآمدي وبهذا يحصل التوفيق بين كلام الاسنوى والجلال وكلام مسلم الثبوت وشرحه الفوائد

بقي الكلام على ما هو الحق من هذه الاقوال فنقول قبل ان نبين ما هو الحق ننقل ما قالوه. قال الامام فخر الاسلام « واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطائية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصدر عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من تدين تصديق المدعي اذا كان ينتحل بتكفيره

الاكثرين وجزم به ابن الحاجب . والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويحتجب الكذب لدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق

فيهم بالباطل والورور مثل الخطائية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً . واما في السنن فقل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه . على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوى الى الهوى سبب داع على التقول فلا يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته . فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهت كلماته الشريفة . وحاصل كلامه ان اصحاب البدع لا تقبل روايتهم وان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا تقبل روايتهم في امر ديني اصلاً كما روى عن محمد بن سيرين «السنن دينكم فانظروا من تأخذون دينكم» وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة ان كان داعياً للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل . والذي حمل صاحب الكشف على حمل كلام هذا الامام على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن اسمعيل البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب . وقال الامام ابو بكر بن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق في روايته انهم في دينه عباد بن يعقوب . واحتج البخاري بمحمد بن زياد وحرز بن عثمان وقد اشترع عنهما النصب . وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى . وقد اشترع عنهما القلو قال صاحب فوائح الرحمت وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعياً الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه اما محال واما مناف للعدالة لانيانه محذور دينه في زعمه . وايضاً ينافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر . كيف ومثل امام ائمة الحديث محمد بن سيرين

وبينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته
لان ذلك منصب شريف يقتضى الاعزاز والاکرام

كف الرواية عنهم. واهجب من هذا الجمل ما حمل عليه البعض من ان ما قال انما هو
في البدعة الغير الجليلة واما في البدعة الجليلة فتقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف
يصح ولا يساعده اول كلامه وليس له عين ولا اثر ولما كانت الدعوة الى البدعة
الغير الجليلة موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجليلة بالطريق الاولى. فقد بان لك
ان رواية اهل البدع مطلقاً لا تقبل مطلقاً عند هذا الخبر الامام الهام. وهذا
الخلافاً انما هو في اصحاب البدع الذين لا يبيحون الكذب واما المبيحون
كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب
لا يبالون بالارتكاب عليه. ومنهم الروافض الثلاثة والامامية فان الكذب فيهم
أظهر واشهر حتى صاروا ضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع
المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف مذهبهم وسخطه عليهم
بل بوجوب المعاصي في هذه الحال الى آخر ما قال في فواتح الرحموت. وملخصه
ان صاحب الكشف حمل كلام فخر الاسلام على من دعا لبدعته وصاحب الفواتح
يرى ان لا تقبل رواية اصحاب البدع مطلقاً سواء دعا اليها اولاً جليلة اولاً لما
قاله ان من المحال ان لا يدعو الى بدعته وان لم يدع كان مرتكباً لمحدور دينه في
زعمه وكلاهما مانع من قبول الرواية وان احتجاج البخاري وامثاله ليس بحجة
لبناؤه على مذهبهم. وقال في شرح التقريب للجلال السيوطي نقلاً عن الحافظ ابن
حجر التحقيق انه لا يرد كل مكفر يبدعته لاذ كل طائفة تدعى ان مخالفتها
مبتدعة وقد تبالغ في ذلك فتكفرهم فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير
جميع الطوائف. والمعتمد أن الذي ترد روايته من انكر امراراً متواتراً من الشرع
معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه اما من لم يكن كذلك وانضم الى
ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه. ومن هذا تعلم ان
فريقاً يقول انه يوجد من اهل البدعة من هو كافر يبدعته وهم القائلون بانه تعالى
جسم كالاجسام مع انه يصل الى قبلتنا ويؤمن بكل ما جاء عن رسولنا صلى

قال: « الثالث المدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن افتراء الكبار
والرذائل المباحة ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق علماً وان جهل

الله عليه وسلم وهذا ينافي ما نقل في الشهادات عن العز بن عبد السلام والروضة
من كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من اصحابهم وغيرهم انهم لا يكفرون احداً
من اهل القبلة . وقد نقل عن الامام ابى الحسن الاشعري انه قال عند موته
لاصحابه « اشهدكم اني رجعت عن القول بتكفير احد من اهل القبلة لاني رأيتهم
كلهم يشيرون الى معبود واحد » كذا نقله المطار عن البخاري . اذا علمت هذا
فنقول منتهى ما تمسك به القائلون برد رواية المبتدعة البدعة الجلية سواء قيل
بكفره اولاً او البدعة غير الجلية يرجع الى انه بذلك صار متهماً وأنه متى دعا
الناس الى بدعته لا يؤمن في ذلك ان يضع الحديث على وفقها وكذلك اذا لم يدع
صار فاسقاً باتيانه محذور دينه في زعمه . ونقول اولاً ان هذا خلاف ما هو
المفروض لان المفروض انه يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً اذا كان يرى الكذب على الله ورسوله كفراً
لأنه من الكبار وهو يرى ان ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض انه متهم فغايتة
أن يكون متهماً بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أهم ولا نسل مع
اعتقاده ذلك ان يضع حديثاً ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء
وافق بدعته أو خالفها لان المفروض انه متمسك ببدعته بدليل لا على انه مسلم
يعتمد انه لاحقة في غير كلام الله وكلام رسوله الثابت بنفسه .
الآن انما المرحوم لا يرى الى ما نقله السيوطي في شرح التقريب من انه لا ينبغي
احتجاجاً بالدعاة . يحتاج البخاري بمصراني بن حطان وهو من الدعاة واحتجنا
بعبد الحميد بن عبد الرحمن الجاني وكان داعية الى الارزاء . وما اجاب به العراقي عن
ذلك بان ابادود قال « ليس في اهل الاهواء اصح حديثاً من الخوارج ثم ذكر عمران
ابن حطان وابا حسان الاعرج قال ولم يحتاج مسلم بعبد الحميد بل اخرج له في
المقدمة وقد وثقه ابن معين » اهـ . فلا يفيد في رد ما نقله في السيوطي ولا يدفعه
بل يكاد يسلمه وعلى كل حال فلو رددنا الروايات بمثل هذا لم نقبل رواية قط الا

قبل . قال القاضي ضم جهل الى فسق . قلنا الفرق عدم الجراعة . ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق

ممن اجمع السكك على انه غير مبتدع ولا يوجد من الرواة من هو كذلك لما نقله السيوطي عن الحافظ ابن حجر من اننا لو اخذنا ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف ولا قائل به خصوصاً وقد صرحوا بان هذا التكفير لا يقصد به حقيقته وانما يقصد كل واحد منهم التنفير من مذهب خصمه ليس غير . ومن ذلك تعلم ان الحق قبول رواية كل من كان من اهل القبلة يصلي بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقاً متى كان يقول بجرمة الكذب فان كل من هو كذلك لا يمكن ان يدّفع بدعة الا وهو متأول فيها مستند في القول فيها الى كتاب الله او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتأويل رآه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وان اخطأ . نعم اذا كان ينكر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه كان كافراً قطعاً لان ذلك ليس محلاً للاجتهاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعة معلوم من الدين بالضرورة فكان كافراً مجاهرأ فلا يقبل مطلقاً حرم الكذب او لم يجرمه لما قدمنا عن الجلال وغيره . واما البدعة غير الجلية التي لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفى زيادة الصفات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لان القرآن اما جاء فيه انه تعالى عالم قادر وهكذا واما انه تعالى عالم بعلم او قادر بقدره هما نفس الذات او صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست انكار امر واضح قاطع في الشرع فلا توجب الفسق قاله في مسلم الثبوت الا ان دعا الى هواه . وعلوه بأن الداعي الى الهوى مخاصم لا يؤمن عن الاجتناب عن الكذب . قال في الفوائج « انظر بعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الكذب فالاولى ان ترفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلاً فافهم اه . وقد علمت ان المدار على انه يجرم الكذب او لا يجرمه فان كان يجرمه خصوصاً على الله ورسوله فكونه يدعو الى بدعته الجلية او غيرها او لا يدعو فلا يمكنه ان يجرأ على الكذب خصوصاً اذا

عدمه كالصبا والكفر. والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل : الاولى شرط المدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيها والحق الفرق كالاصل . الثانية قال الشافعي رضى الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببها وقال القاضي لافيهما . الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة . الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته أو يثنى عليه أو يروي عنه من لا يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره . أقول فمرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في الخبر وهي العدالة ^(١) . والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان . وفي الاصطلاح ملكة في النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذائل المباحة ^(٢) فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام

كان ممن يرى الكفر بارتكاب الكبائر التى منها الكذب على الله ورسوله فانه يتباعد عن ذلك تباعده عن الكفر . وكونه مخاصماً لغيره فيما يتعلق ببدعته شيء وكونه يكذب على الله ورسوله شيء آخر فانه ان خاصم فيما يكون دليلاً سمعاً فاحترازه عن الكذب على وجه ماذكر المصنف يلزمه ان لا يستدل الا بما يصح ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطريق المعروف عند أئمة الحديث فاحول عليه ما نقله الامام السيوطى عن الحافظ ابن حجر فاحرص عليه وخذ هذا التحقيق (١) قال الاسنوى « أقول شرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في الخبر وهي العدالة الخ » أقول هذا من شروط الاداء لامن شروط التحمل حتى لو تحمل كافراً أو فاسقاً فأدى مسلماً عدلاً جاز كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وفي الاصطلاح ملكة في النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها الخ » أقول فالمراد هنا بالعدالة ملكة التقوى والمروءة . والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والخلل بالمروءة من صغائر الخسة كمرقة لقمة وتطفيف ثمرة والذائل المباحة كالبول في الطريق الذى هو مكروه والاكل في السوق لغير سوقى والمراد انها ملكة تمنع عن اقتراف كل فرد من افراد ماذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنفى العدالة أما صغائر غير الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر

منتشر محله كتب الفروع^(١) وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على المروءة وهى أن يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندي الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضا فان الاصرار على الصفات

ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد منها فباقرار الفرد منها لا تنتفى العدالة. ومفهوم هذا ما اذا اقر غير الفرد. وفيه تفصيل ان اقر غير الفرد وغلبت طاعته على معاصيه لا يفسق والا ففسق. ولما كانت تلك الملكية كيفية نفسية راسخة في النفس وهى خفية ادير الحكم على دليلها وهو ما ذكر كما في السفر والمشقة. والمراد بترك ماذكر الملازمة للتقوى باجتنابه المحرمات والافعال الخسيسة واثباته بالواجبات والافعال المناسبة للمروءة. فالحاصل ان الشرط هو الملازمة للتقوى بترك الكبائر وافعال الخسة وهذا هو المراد من قولهم ان الشرط هو العدالة بمعنى الملازمة المذكورة وهذه مظنتها كالمشقة والسفر

(١) قال الاسنوى « فاما تمييز الكبائر من الصفات ففيه كلام الخ » أقول روى عن ابن عمر أن الكبائر هى الشرك بالله وقتل النفس عمداً بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من مقاتلة العدو الكافر الحربى اذا لم يكن المسلمون أقل من النصف والسحر اى تعلمه والعمل به وبعضهم أباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل قالوا والاول هو المختار. وجاء عن الصحابة ان الساحر يقتل كذا ذكره عبيد الحق الدهلوى وأكل مال اليتيم بالباطل وعقوق أحد الوالدين أو كليهما. لم يكن لامر شرعى والظلم فى الحرم وتخصيص الحرم لان حرمة الظلم أشد والا فإظلم كله من الكبائر فى كل موضع. وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربا. وزاد علي رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر. ونقل السبكي أن عبد السرقة لم يثبت عن علي باسناد. وأما شرب الخمر فقد روى عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد ثبت فى الحديث الصحيح عد اليمين الغموس من الكبائر وهى اليمين على امر ماض مع العلم انه كاذب فيه والاصرار على الصفات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار، والافتقار والطمع فى الصحابة

كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صفات الخسة كالتطقيف بالحبة كما ذكره في المحصول . قلنا أما الاول لجوابه أن الملكة اذا قويت على دفع الجملة والسلف الصالح والمراد به اظهار السب فتد شهادته وروايته . وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المتقدم من لم يظهر سب الصحابة أو السلف الصالح وأما على التحقيق فالسب مطلقا مردود الرواية . ووجهه ان السب الصحابة والسلف الصالح فاسق جرى على الكذب فلذلك كان مردود الشهادة والرواية بخلاف المبتدع المتقدم لما قدمناه . والسعي بالفساد فانه ذنب عظيم متوعد عليه بنص القرآن . وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشيء والاوّل أشد من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف عن الحكم بالحق في النار . قال الشيخ عبد الحق الدهلوي : اضطربت الاقوال في حد الكبائر وتعيينها فقبل المذكورات هي الكبائر وما دونها صفات والمختار انه ليس المراد الحصر . وقد روى عن ابن عباس انه قال «الكبائر الى سبعمائة أو ما قرب منها» بل النبي صلى الله عليه وسلم اخبر في كل مجلس ما أوحى اليه . وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات أو أكثر منها فهو ايضاً من الكبائر فدلالة الكفار على المسلمين أكثر مفسدة من الفرار عن الزحف فان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى والاوّل أشد فيه . قال الشيخ عبد الحق أيضاً أما المثل فشرب بعض المسكرات من غير الخمر فانه مثل الخمر وكالاواطاة مثل الزنا وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالفصب مثل الربا وأما الأكثر فمقطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة . وكذا ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من ايذاء الوالد . وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير حق أكثر من شهادة الزور . وقيل الكبيرة كل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي ولا يخفى ما فيه وقيل كل ما قرن به حد أو لعن أو وعيد ومال اليه أكثر العلماء . وقال الشيخ عبد الحق وعهم بعضهم هذا القول أيضاً وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة وأكثر . وقيل ما اشعرت بها ون المرتكب بالذنب اشعار الكبائر كقتل

فلأن تقوى على بعضها أولى . وأما الثاني لجوابه ما قاله الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة . وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة

رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له أو كوطء زوجته وهو يظنها أجنبية . ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هناك حرمة الدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة . وأما ما قيل كل معصية أصغر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون القتل وشرب الخمر صفائر اذا لم يصر عليهما اللهم الا ان يريد ماعدا المنصوصة . واغرب منه ما نقل عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما أمران اضافيان لا يفترقان بذاتيهما فكل معصية أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة وهذا مشكل جداً فان الكبائر والصغائر متمايزان بالذات والاحكام فان الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى «ان الحسنات يذهبن السيئات» اه كلامه والتحقيق في هذا ان كل ما قرن به في الشرع حد أو لعن أو توعد عليه بخصوصه أو كان مفسدته مثل مفسدة ما ذكر أو أكثر فهو كبيرة وما عداها فهو صغيرة وأما ماعدا ذلك فالكبيرة ما هو كبيرة عند المقررف . فدخل المبتدع في العدل ودخل في اقتراف الكبائر الكبائر التركية كترك الفروض لان المنهى عنه الكف وهو فعل كما تقدم ودخل افعال القلوب كالحقد والحسد والغل وغير ذلك مما هو منهى عنه ومتوعد عليه بخصوصه . وأما ما يخل بالمروءة فمنه صفائر دالة على الخسة كسرقة لقمة وتطيف ثمرة وتأخذ الاجرة على الحديث وعليه الامام احمد رحمه الله ونقل عن وكيع لا بأس به مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ان لم يكن عن عذر . ومنه مباحات كالالاكل في الطريق والبول فيها . وقيل في عد البول في الطريق من المباحات المحلة بالمروءة نظر بل هو من الصغائر المحلة بها لورود النهي عنه . واما الحرف الدنيئة كالحياكة والصباغة والتحقيق ان كل ذلك معتبر بالعرف فما كان فيه مخلا بالمروءة كان مخلا بالمعالة وما لا فلا ولذلك قال الاسنوي وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على

من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى نعم
يرد عليه ان المروءة ليست وصفاً معتبراً في العدالة بل في قبول الشهادة^(١) والرواية
فان العدالة ضد الفسق . قوله « فلا تقبل » يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى
شرط فلا تقبل روايته من أقدم على الفسق طالما بكونه فسقاً للاجماع ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق الآية^(٢) فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق ففي قبول قوله
مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح^(٣) والتفسيق بالشئ مع الجهل بكونه
فسقاً يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج وتفاة الصفات فان الجهل في ذلك
ليس عذراً والا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى^(٤) وأما من وطىء أجنبية جاهلاً

المروءة وهى ان يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه الخ فأشار بذلك الى أن ذلك
يختلف باختلاف الزمان والمكان حتى لو اعتاد الفقهاء في مكان لبس القباء قبلت
شهادته وروايته وكذلك الجندى لو اعتاد في وقت خلوه من عمله لبس الجبة
والطيلسان قبلت شهادته وروايته

(١) قال الاسنوي « نعم يرد عليه ان المروءة ليست وصفاً معتبراً في
العدالة الخ » أقول قد علمت ان المراد بالعدالة في باب الشهادة والرواية عدالة
التقوى والمروءة فالمرءة هنا وصف معتبر في العدالة احتياطاً في كل منهما لكون
كل منهما خبراً ملزماً وان لم تكن وصفاً معتبراً في العدالة المقابلة للفسق
(٢) قال الاسنوي « للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية » أقول قد
تقدم الكلام على ذلك فتذكره

(٣) قال الاسنوي « فان كان الفاسق قد جهل ان ما أتى به فسق ففي قبوله
مذهبان الخ » وأقول ان هذا الفاسق هو المبتدع المخالف في الاصول المتأول
في خلافه وقد تقدم الكلام فيه وافياً

(٤) قال الاسنوي « فان الجهل في ذلك ليس عذراً والا لزم الخ » أقول
هناك فرق بين هذا الفاسق في زعم غيره وغير فاسق في زعم نفسه وهو يصلح
صلاتنا ويستقبل قبلتنا ويؤمن برسولنا وبكل ما علم من دينه بالدليل
القاطع الواضح ، وانما يخالف في ثبوت صفاته تعالى وينفيها ويقول

بالحل ونحوه . فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الاباحية
لانه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب^(١) وان كان بعض الشافعية خالف في قبول
قوله . اذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الآمدي انه
لا يقبل قوله والثانى يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الاهواء
الا الخطائية من الرافضة لانهم يزون الشهادة بالزور لموافقهم^(٢) واختاره الامام

انها عين ذاته . وكذلك الخوارج الذين يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم
وسبى ذرارهم بناء على تأويل وشبهة قويت عندهم فهم فساق عندنا غير
فساق عندهم وبين اليهود والنصارى الذين يجاهرون بمخالفتنا في الايمان بالله
وبرسوله صلى الله عليه وسلم فانهم لا يؤمنون من الكذب على الله وعلى رسوله
كما سبق بيانه

(١) قال الاسنوي « وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده حله الخ » اى
اعتقد ذلك اما اجتهدا منه ان كان مجتهداً واما تقليداً لمجتهد يقول بالحل وهكذا
كل شىء اختلف فيه الائمة ودار الخلاف فيه بين ان يحله فريق ويحرمه فريق
غائه لا فسق بفعل شىء من ذلك الا اذا كان الشارب مجتهداً وكان رأيه الحرمة
فشرب مخالفاً لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقيد بمذمب ولو انزى العمل
به لانه من قبيل التزام ما لا يلزم كما هو مفصل في محله

(٢) قال الاسنوي « فقال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطائية الخ »
اقول قد علمت ان الامام نخر الاسلام من ائمة الحنفية قال واما صاحب الهوى
فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطائية لان صاحب الهوى انما وقع فيه
لتعمقه وذلك بصدده عن الكذب فلم يصح شبهة الا من تدين بتصديق المدعى
اذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطائية وكذا من قال الالهام
حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً وأما في السنن فقل ان المذهب المختار
عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى الى آخر ما قدمناه عنه . فانت تراه
فرق بين الشهادة والرواية وقد علمت ما هو الحق الحقيق بالقبول في ذلك وانه
لا فرق في ذلك بين الشهادة والرواية متى كان صاحب الهوى يحرم الكذب ومن

واتباعه قال الآن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد كذب. ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق^(١) لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل القبلة^(٢). قوله «قال القاضي» أي احتج القاضي على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بنفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهي الجهل^(٣). وفرق المصنف بان

اهل قبلتنا فتذكر فان العهد ليس ببعيد. واما رد شهادة الخطاوية فلاهم يرون حل الشهادة بالزور لموافقينهم

(١) قال الاسنوى «لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق الخ» المراد الذي كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من اهل قبلتنا ولا شك ان الفاسق الذي لا يلزم من فسقه كفره عندنا اولى بالقبول متى كان يحرم الكذب (٢) قال الاسنوى «ولكن» اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا الخ» اقول نعم ان اشتراط العدالة مناف لقبول الفاسق لكن المراد الفاسق غير المتأول في فسقه. اما المتأول فهو فاسق في زعم غيره لاني زعمه فهو في زعمه عدل يحرم الكذب على الله ورسوله وعلى الناس فاشتراط العدالة يناقض فسق غير المتأول اما المتأول فهو عدل في زعمه فاشتراط العدالة لا يناقض هذا عند القائل بقبول روايته. ومن هذا تعلم ان اشتراط كونه من اهل القبلة هو بعينه اشتراط الاسلام كما يعلم مما قدمناه من ان الحق انما لا تكفر احداً من المبتدعة اذا كان من اهل القبلة بل الكل مسلمون عندنا

(٣) قال الاسنوى «احتج القاضي على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم الخ» اقول محصل دليله قياس الفاسق الجاهل بنفسه على الفاسق العالم بنفسه بان الجاهل بنفسه اولى بالحكم وهو عدم القبول من العالم بنفسه لان الاول قد اجتمع فيه الجهل والفسق فاذا كان الفسق وحده كافياً في الردفع ختم الجهل اليه اولى. وحاصل الجواب ان العلة في الرد هو الفسق الذي يجمعل

الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل . قال ابن الحاجب ولا يصبر الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح^(١) كقول من لحق الزهرى « قال الزهرى » موها أنه سمع منه . قوله « ومن لا تعرف » يعنى أن الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي^(٢) واختاره هو والامامدى واتباعهما وقال أبو حنيفة صاحبه جريئاً على الكذب وذلك انما يكون اذا علم انه فاسق اما اذا جهل وكان يعد نفسه في زعمه عدلاً وانما الذى يحكم بنفسه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئاً على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الاول دون الثانى

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب ولا يصبر الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا الخ » اقول المراد بذلك حد القذف بان شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف . وفي ذلك خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبهم أن رواية المحدود حد القذف تقبل بعد توبته وفي رواية الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انها لا تقبل واذا تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول رواية أنى بكرة فانه قذف المقررة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر بن الخطاب وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حين قذفاً عائشة رضى الله عنها فبرأها الله تعالى وكذبهما الله لكنهم تابوا من هذا الامر الشنيع

(٢) قال الاسنوى « يعنى ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل الخ » اقول هذا هو المستور . وقال في جم الجوامع فلا يقبل المجحول باطناً وهو المستور خلافاً لابى حنيفة وابن فوركوسليم . وقال امام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف اذا روى التحريم اما المجحول ظاهراً وباطناً فردود اجماعاً اهـ . وقال في مسلم الثبوت وشرحه مجحول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن ابى حنيفة رضى الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية . قال ابن الصلاح يشبه ان يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا رأى

تقبل. والى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف
والاصل ان الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فان
اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فتظن ما لم يطرأ ضدها او
الاصل الفسق فلا تظن العدالة . ولك ان تقول العدالة شرط اتفاقاً لكن اختلف
في أن إيهما اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوى فلا يكتفى بالظن الضعيف فانه
لا ينفى من الحق شيئاً ألا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق اذا جرب مراراً
عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من
الاصالة لا يكتفى ههنا . كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فبني
ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكره . والى ما ذكرنا اشار الامام فخر الاسلام بقوله
وهي نواتق قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان
اصل حاله الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضلّه ويصدّه عن الاستقامة
ثم قال بعد هذا والمطابق ينصرف الى كمال الوجهين ولم يذم لم يجعل خبر الفاسق
والمستور حجة اهـ . وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور
كغيرهم وان ما جعله بعضهم قول أبي حنيفة انما هو رواية عنه على خلاف ظاهر
المذهب . والحاصل ان فريقاً قال ان شرط قبول الرواية العدالة بمعنى السلامة عن
الفسق وان لم تصر ملكة مستدلاً اولاً برجحان الصدق على الكذب بتلك
السلامة مع الاسلام فيفيد الظن ويجب اعتباره وثانياً بما تقرر عند الفقهاء ان
الصبي اذا بلغ بلغ عدلاً لانه لم يكن مكلفاً زمن الصبي وبعد البلوغ ما يصح
فتقبل شهادته حتى يصح ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت . وثالثاً
بأن الفاسق اذا تاب تقبل شهادته مادام تائباً بلا انتظار حصول الملكة . ورابعاً
بأن الملكة لا تنعدم باقتراف الذنب مرة والعدالة المشروطة تزول بالفسق ولو
مرة . وخامساً بما جاء في الحديث من ان اعرابياً اسلم فشهد برؤية هلال رمضان فقبل
عليه الصلاة والسلام شهادته بظاهر العدالة ولم ينتظر الى حصول الملكة وذلك
لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده معصية فشهد وهو سالم من اسباب

فإن الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره. ودليلنا أن الفسق مانع

الفسق. وحاصل هذا منع صاحب هذا القول أن العدالة هي الملكة حتى يقال إنها طارئة على ما يضافه فلم تكن أصلاً والأدلة المذكورة إنما هي إسانيد للمنع. وقال القائل بعدم قبول خبر المستور - جواباً عما ذكر - هب أن الشرط ليس الملكة بل اقيم اجتناب الكبرياء وصغار الخسة وما يخل بالمروءة واعتبر لكن لا مطلقاً بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس لانه هو المرجح للصدق وهو غير موجود في المستور وأما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللإختلاف بين الشهادة والرواية كيف وشهادة المستور مقبولة عند الحنفية في ظاهر المذهب لما كان الضرورة وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات الا ترى الى ما قدمناه عن الامام فخر الاسلام حيث فرق بين شهادة اصحاب الهوى فقال ان اصحابنا عملوا بشهادتهم وبين رواية السنن فقال ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه. على هذا أئمة الفقه والحديث اه. فعلم منه ان هناك فرقاً بين الشهادة والرواية فحديث قبول شهادة الصبي بعد البلوغ خارج عن موضع النزاع. وأما قبول شهادة التائب فمشرطة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن بمخالفة الهوى فيظن صدقه فهذا مما علمت عدالته بمعنى اجتناب الكبرياء وصغار الخسة وما يخل بالمروءة لمخالفة هوى النفس. وأما قبول شهادة الاعرابي فلفظ الحديث كما في السنن عن ابن عباس أنه قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمداً رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلماً من قبل وعدلاً. وأما تقرير الشهادتين في الحديث بقوله اتشهد الخ فلتقوية الشهادة باليمين وعلى كل الحال فالصحيح قول الجمهور ومنهم الحنفية ان رواية المستور لا تقبل وهذا في غير رواة الاحاديث من الصحابة فانهم عدول ظاهراً بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فهم خارجون عن موضع النزاع فتقبل. وراجع تردد علماء فان الكلام في هذه المسألة طويل الدليل. وقد اقتصرنا منه على ما هو الحقيق بالقبول

من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه ^(١) قياساً على الكفر والصيا والجامع دفع احتمال المفسدة . قوله « والعدالة تعرف بالتزكية » لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية ^(٢) قال في المحصول والمقصود الآن

(١) قال الاسنوي « ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه الخ » اقول قد علمت حقيقة الحال وان هذا القول هو قول الجمهور من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم وانه الصحيح وان رجح السعد على المضد خلافه

(٢) قال الاسنوي « شرع في بيان طريق معرفة العدالة ، وهو امران الخ » اقول تعرف العدالة بامور: منها الشهرة والتواتر كعدالة الائمة الاربعة رضى الله عنهم والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وسائر الائمة كاصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من الائمة لانها فوق التزكية ولذلك انكر الامام احمد رحمه الله على من سأله عن اسحق بن راهويه اعدل أم لا وانكر يحيى بن معين على من سأله عن ابي عبيد فقال يحيى بن معين أبو عبيد يسأل عن الناس وأنت تسأل عنه . ومنها التزكية وهي أخبار من عرفت عدالته بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكى في الفاظ التزكية والاشهر بين أهل الحديث أن أرفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ ضابط هذه الالفاظ الثلاثة توثيق للعدل فانها ليست منبئة عن العدالة فقط بل منبئة عنها وعن أمور أخرى لا بد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صوبلج . ومن معرفات العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة في الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة في قبول رواية الراوى ايضاً وهذا اذا لم يكن لمن حكم أو عمل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة . ومن الممرقات ايضاً سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتهار روايته لانهم لا يسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض السلف ورده بعض

انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضى أنه لا يشترط مطلقا بل يكفى واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى^(١) ورجحه الامام واتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه أشار بقوله كالاصل. ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره. وهذه المذاهب تجري أيضاً في الجرح كما أشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره^(٢) المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل^(٣)

تخلاف : ذهب كثير من أهل الحديث الى الرد ، وذهب الحنفية الى القبول فانهم قالوا الراوى ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بمحدث أو حديثين فان قبلته الامة أو سكتوا عنه عند ظهور روايته أو اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وان لم يظهر شيء منهم لم يجب العمل به بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ

(١) قال الاسنوى « والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى الخ » أقول هذا هو مذهب الاكثر من الأئمة وهو المختار غير ان اشتراط الاثنين في تزكية الشاهد علمنا متفق عليه عند الحنفية . واختلفوا في تزكية السر فاجب ذلك محمد وخالفه شيخاه ابو حنيفة وأبو يوسف واكتفيا في تزكية السر بواحد

(٢) قال الاسنوى « وهذه المذاهب تجري أيضاً في الجرح الخ » أقول هكذا صرح بذلك أيضاً في كتب الحنفية كسلم الثبوت وغيره

(٣) قال الاسنوى « المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل الخ » أقول اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبيناً ولو حكماً كما روى عن علماء هذا الشأن فانه وان لم يكن مبيناً

لأن الجرح يحصل بمصلحة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل^(١) ولأنه قد يظن ما ليس بجرح جارحاً وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيستارع الناس إلى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح . وقال قوم لا بد من بيان سببها للمعنيين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيهما لأن المزكي أن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الآمدي ونقله هو والامام وأتباعهما عن القاضي أبي بكر وتبعهما المصنف^(٢) . ونقل امام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر

لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين
(١) قال الاسنوى « لأن الجرح يحصل بمصلحة الخ » أقول حاصله أن العدالة لكونها الاجتناب عن الممنوعات الشرعية والاتيان بالواجبات وترك ما يخل بالمرءات وتفصيل ذلك لكثرة متعمر كان التعديل غير قابل للتفصيل فلا يشترط فيه بيان السبب بخلاف الجرح فان الفسق يكون بالاخلاق بواحد مما ذكرناه وتعيينه غير متعذر ولا متعسر وأسباب الجرح مختلف فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كركض الدابة فلعل المزكي جرح بما ليس بجرح في الواقع أو عند المجتهد فلو قبل قوله بلا بيان يلزم تقليده وهو ممنوع عنده فلا يقلد الا من علم صحة رأيه ولا يعلم ذلك الا بالتفصيل حقيقة أو حكماً فلا يقبل الا المبين فلذا ناط لوجوب البيان في الجرح وجود الاختلاف في نفس الجرح أنه جارح أم لا لاوجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية أو لا كالألعاب بالشرطنج وأكل متروك التسمية عمداً حتى يرد أن ارتكاب الامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة . والحاصل ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعاً لمكان الاختلاف لكن جوزنا في التعديل القبول بلا بيان للضرورة

(٢) قال الاسنوى « ونقله هو والامام عن القاضي أبي بكر الخ » أقول وعلى هذا يكون القاضي قائلاً بأنه يكفي الاطلاق من ذي بصيرة في الجرح والتعديل بان يكون من علماء هذا الشأن وعلى هذا يكون قول القاضي هو بعينه ما سيأتي عن الامام انه ان كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا

سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنحول ولكنه خالفه في المستصفي ولمله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء. وقال امام الحرمين الحق أنه ان كان المزكي عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفيننا باطلاقه والا فلا

بالاطلاق والا فلا الخ. فقول الاسنوي وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكي ان كان بصيراً الخ وجعله ذلك هو المنقول عن القاضي اشارة الى رد قول من نقل ان مذهب القاضي انه يكفى الاطلاق فيهما مطلقا سواء كان المزكي بصيراً أم لا وأنه يخالف لمذهب امام الحرمين الآتي فان هذا المذهب بعيد جدا عن أن يقول به القاضي لانه لا يليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له بذلك . وقد علمت مما قدمناه ان الجرح اذا كان مرويا عن علماء هذا الشأن كان مبينا حكما لانه وان لم يكن مبينا حقيقة لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين فكان ما قاله امام الحرمين الموافق لمذهب القاضي هو المختار وهو راجع الى قول اكثر الفقهاء والمحدثين لان مرادهم بالمبين ما يشمل المبين حكما كما قدمناه . قال في قواطع الرحوت : فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفاً ناصحاً لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب اه . وبناء على هذا لا يقبل الجرح ممن جرح في واحد من الأئمة الذين اشتهرت أو تواترت عدالتهم وهم من قدمناهم وكل من جرح واحداً منهم فاحمله على الجرح الا التعصب وما من امام من كبار الأئمة الا وسلط عليه متعصب جرحه بما هو بريء منه . ومن راجع مقدمة الاقوال المنيفة في أدلة ابي حنيفة رأى من هؤلاء المتعصبين وطعنهم على الأئمة الاربعة ومن مائلهم ما ينجعل العاقل من أن يمر بخاطره فضلا عن ان يتكلم به . وعن تعصب وقدح في امام الأئمة وأكبر هداة الامة الامام لهما ابي حنيفة رضى الله عنه الدارقطني ورماه بما هو بريء منه وابو بكر بن بي شيبه حتى ان هذا الاخير وضم بابا خاصا في كتابه للرد على ابي حنيفة وترجمه بباب رد على ابي حنيفة حفظنا الله من التعصب ورضى الله عنهم اجمعين لذلك واحد منهم من المناقب والكرامات ما يرجع طرف القادح فيه عنه وهو سير والله الموفق

وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه لا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً . المسألة الثالثة اذا عد له قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل^(١) وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما الا بمرجح حكاه ابن

(١) قال الاسنوي « اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح الخ » أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر اجماعاً وكذا اذا تساوى أو كان عدد الجارح أقل عند الأكثر . وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح فيما اذا تساوى أو كان عدد الجارح أقل . قال المحلى على جمع الجوامع وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم . وقال في مسلم الثبوت وشرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً سواء كان الجارحون اكثر أو المعدلون وقيل ليس التقديم للجرح مطلقاً بل للتعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين فاسقط في المسلم قول ابن شعبان فيما اذا تساوى أو كان عدد الجارحين أقل . وظاهر قول الاسنوي وقيل يتعارضان الخ بعد ان قدم القول بتقديم الجرح مطلقاً وحكاية القول بتقديم التعديل عند زيادة عدد المعدلين ان القائل بالقول الثاني الذي حكاه ابن الحاجب يقول بالتعارض مطلقاً سواء كان عدد الجارحين أكثر أو عدد المعدلين أكثر أو تساوى وهو يخالف قول صاحب جمع الجوامع والجرح مقدم ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعاً . وعبارة مسلم الثبوت يمكن حملها على ماوافق عبارة جمع الجوامع لانه لم يحك الخلاف الا فيما اذا زاد عدد المعدلين فكان قول ابن شعبان مخالفاً لقول الاكثر عند التساوي وعند كون الجارحين اقل من المعدلين فانه يقول بالتعارض ويطلب الترجيح فيهما وهم يقولون يقدم التجريح وموافقا لقول الاكثر فيما اذا كان الجارحون اكثر ومخالفاً للقول الثالث في انه لم يعتبر كثرة المعدلين مرجحاً والثالث اعتبر كثرة المعدلين مرجحاً ولكنه وافق الاكثر في تقديم الجرح عند كثرة الجارحين وعند التساوي . وبذلك علم انه اذا كان الجارحون اكثر قدم الجرح باتفاق اصحاب هذه الاقوال وهذا هو المراد بقول صاحب جمع الجوامع فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر

الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيت حياً بعد ذلك أو كان القتال في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه.

اجمأ كما ان القول الذي قاله الاسنوى انه حكاه بن الحاجب لم نره فيما وقفنا عليه من كتب الاصول وعلى كل حال فحل الخلاف فيما اذا اطلقا على رأي من يقبل الجرح المبهم . وأما اذا جرينا على المختار من عدم قبول الجرح الا بعد بيان السبب أو كان من أهل الشأن وذوي البصيرة في ذلك فحل الخلاف اذا عين الجارح سبباً لم ينفعه المعدل أو نقاه لا ييقن أما اذا نفي بقينا كما اذا قال الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو أو هي تلك البلدة قط أو انها ماتت هي قبل لقائه تعارضاً ويطلب الترجيح اتفاقاً لا انه يقدم التعديل حينئذ اذا لارجح بقول المعدل. ولو قال المعدل هب انه فعل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسنت توبته قدم التعديل اتفاقاً لكون الجارح غير مكذب للمعدل ولا المعدل مكذب للجارح كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وأدلة المخالفين فيهما . قال في المسلم فائدة قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » اهـ واعترضه شارحه الفواتح بقوله ولعل الاستقراء ليس تاماً فان محمد بن اسحاق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن علية لابن المنذر ما يقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك . مثل ابو زرعة عنه من تكلم في محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما طاش محمد بن اسحاق قال سفيان ماسمعت احداً يتهم محمد بن اسحاق وروى الميموني عن ابن معين ضعيف . قال النسائي ليس بالقوى قال الدارقطني لا يحتج به وبأبيه قال يحيى بن سعيد تركته متعمداً ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال مالك اشهد انه كذاب قال وهب ما يدريك قال قال لي هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة

المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته^(١) الا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه انه لا يكذب. الثاني ان يثني عليه بأن يقول هو عدل^(٢) أو مقبول الشهادة أو الرواية. الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن المدل^(٣) وقيل الرواية تعدل

فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم اه

(١) قال الاسنوي « الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو اربعة أمور : أحدها وهو أعلاها الخ » أقول قد قدمنا هذا وبيننا انه اذا كان الحاكم ممن لا يشترط العدالة في قبول الشاهد لا يكون حكمه تعديلا وكذا اذا كان يشترط ذلك وكان هو ثالث الشهود مثلا لا يكون حكمه تعديلا فهما شرطان ذكر أحدهما الاسنوي وهو ان يكون الحاكم ممن يرى عدم قبول الفاسق بان كان ممن يشترط العدالة في قبول الشاهد ، وأشار فيما يأتي الى الآخر وهو ان لا يكون للحاكم مسبقند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود

(٢) قال الاسنوي « الثاني أن يثني عليه الخ » أقول قد قدمنا هذا ايضا وقلنا ان التزكية باخبار العدل بالعدالة هو الثناء على الشاهد أو الراوى لها مراتب والاصل في مراتبها اصطلاح المازكي في الفاظ التزكية وبيننا مراتبها فتذكر

(٣) قال الاسنوي « الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل الخ » أقول أي اذا روى العدل عن مجهول وهو من لم تعلم عدالته ولا فسقه ففيه مذاهب ثلاثة : أحدها التفصيل بين من علم من عاداته انه لا يروى الا عن عدل فيكون تعديلا أو لم يعلم ذلك من عاداته فلا يكون تعديلا. الثاني تعديل مطلقا لان من شأن العدل أن لا يروى الا عن عدل. والثالث لا يكون تعديلا مطلقا لجواز روايته تعويلا على المجتهد بأنه لا يقبل الا بعد التعديل والاول اعدل الاقوال كما في مسلم الثبوت ولذلك قدمه الاسنوي وحكي ما عدها بقبيل وقال والاول هو المختار الخ واقتصر عليه في جمع الجوامع فقال ورواية من لا يروى

مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح^(١) والاول هو المختار عند ابن الحاجب والامدى وغيرهما. الرابع ان يعمل بخبره^(٢) فان أمكن

الا للعدل قال شارحه الجلال أى عنه بان صرح بذلك أو عرف من عاداته الخ وحكى مقابله بقيل للإشارة الى أنه داخل في قوله قبله في الاصح ولهذا قال العطار فقوله ورواية من لا يروى أى وكذا رواية الخ وكان الاولى تقديمه على قوله في الاصح لانه من مدخول الخلاف أيضا وبناء على هذا قال الجلال وقيل لا لجواز أن يترك عاداته اهـ . ثم قال العطار. نقلا عن ابن قاسم وعلى هذا أهل الحديث وقضية التعميل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عاداته كان تعديلا اتفاقا اهـ

(١) قال الاسنوى « كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح الخ » أقول قال في جمع الجوامع وليس. من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده اهـ قال الجلال لجواز أن يكون الترك لمعارض اهـ والمراد أن يترك الراوى أو الشاهد العمل برواية نفسه أو شهادة نفسه كما اذا كان الخبر الذى رواه الراوى محرما لشيء فارتكبه الراوى أو موجبا لشيء فتركه الراوى أو مبيحيا فافى بالحرمة أو الوجوب أو كان الشاهد حكما أو قاضيا فلم يحكم بما شهد به ففى كل ذلك لا يكون ترك عمله بمرويه أو بشهادته جرحا في الراوى أو الشاهد لاحتمال أن يكون ثمة معارض لاجله ترك العمل أو انه علم بالنسخ فلا يدل الترك على فسقه وأما ان هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيبحث ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابع أن يعمل بخبره الخ » أقول قال في جمع الجوامع وكذا عمل العالم في الأصح اهـ وقيد الجلال العالم بالمشتراط للعدالة في الراوى قال العطار وهذا يفيد جريان الخلاف في اشتراط العدالة في الراوى مع أنه لا يعرف فيه خلاف ويمكن أن يكون مراده ما تقدم من خلاف أبي حنيفة في الاكتفاء بالمستور اهـ وقد علمت أن أبا حنيفة مع الجمهور في اشتراط العدالة في الراوى وان القول بقبول المستور رواية عنه على خلاف الظاهر من مذهبه ولكن لا بد من هذا القيد اتفاقا احترازا عن يأخذ برواية المستور فكان

حملة على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر^(١) فليس بتعديل كما قاله في
المحصل والشرط في الذي يزكى أن يكون عدلاً^(٢) ونزكه المصنف لوضوحه
الحاصل أن الشرط أن يكون الذي يحمل برواية المجهول طالما أي مجتهداً شرطاً
أن لا يعمل البرواية العدل دون الفاسق والمستور والا لم يكن عمله تعديلاً كما
هو واضح ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم وعمل
المجتهد شارطين للعدالة كما قدمناه موضحاً

(١) قال الاسنوى « فإن أمكن حملة على الاحتياط الخ » أقول هذا بيان
لشرط آخر غير كون العالم العامل بالخبر مجتهداً شرطاً للعدالة وهو ما قدمناه بأن
يحمل كون العدل تعديلاً إذا لم يكن للعامل مستند آخر ولا يكون هو ثالث
الشهود والا أمكن حمل العمل به على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر
(٢) قال الاسنوى « والشرط في الذي يزكى الخ » أقول قد قدمنا ما يشترط
في المزكى قريباً فتذكر وحيث قدمنا مراتب الفاظ التزكية فنذكر أيضاً مراتب
الفاظ الجرح فنقول أسوأها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك
ثم بعدها ردوا حديثه مطروح ليس بشيء ففي هذه لا حجة ولا تقوية أي
لا يصلح رواية هذا الجروح لأن تكون حجة في نفسها ولا تقوى غيرها ولا
يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث وإيه ثم بعدها
فيه مقال ليس بمرضى لين ويصالح هذا للاعتبار والمنازعات . والاعتبار في
اصطلاحهم تتبع الاسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى . من ذلك
الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له إن كان منه وشاهد
له إن كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهداً له
وانما يصلح هذا للاعتبار دون الاول لأن المراتب الاولى تدل على الفسق والفاسق
لا يصلح حجة ولا مقوياً ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الاخيرة
فإنها لا تدل على الفسق . وإذا تعددت طرق الحديث الضعيف وكل طرقه ضعيفة
للفسق ولم تبلغ بالتمدد حد التواتر فلا يرتقى بتعدد الطرق التي كلها ضعاف
للفسق الى الحجية أصلاً لأن خبر الفاسق لا يقبل في غير التواتر بخلاف ما إذا

قال « الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة . الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفى » . أقول لما فرغ من المسائل الاربع الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في الخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ ^(١) ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على

تعدد هذه الطرق وأوجبت تواتر القدر المشترك فانه يرتقى الى الحجية لأن حجية المتواتر غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق عند التواتر حجة . فالضعف بالفسق وغيره عند التواتر سواء وبخلاف ما اذا كان الضعف لغير الفسق مع العدالة فانه بتعدد طرقه يرتقى الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول خبره وانما جاءت البرية من سوء الحفظ وقد ارتفع ذلك بتعدد الطرق ولكن الكمال في تحريره لم يفصل هذا التفصيل بل جعل الضعيف للفسق لا يرتقى بتعدد طرقه ولو أوجبت تواتر القدر المشترك وبني رحمه الله في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة فعلى المطلع عليه أن يتنبه لذلك ليرجم الى ما هو الصواب من التفصيل الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوي « رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط الخ » أقول اشترط في مسلم الثبوت الضبط وعدم التساهل كما صنع المصنف ووافقه عليه الاسنوي وقال في فواتح الرحموت بعضهم اکتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا أن اشتراط العدالة يغنى عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتأمل . اه وانما أمر بالتأمل لان اغناء العدالة عن اشتراط عدم التساهل لا يمنع من أن الاولى التصريح باشتراطه وهو واضح كما أن الشرط رجحان الضبط وعدم التساهل ليجمع ظن الصدق . وطريقه أن يراقب بكلمته الى لفظ الحديث ومعناه ويداوم عليه ويتثبت بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبنى على أن فهم المعنى شرط الرواية ويعرف الضابط بالشهرة وبموافقة الضابطين بأن يكون حديثه مطابقاً

الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته وإن كان عدلاً لأنه تقدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثاني عدم التساهل فإن تساهل فيه بأن كان يروى وهو غير واثق به مثلاً رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فإن تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث . قوله « وشروط أبو على العدد » أى فلم يقبل في الزنا الا خبر أربعة ولم يقبل في غيره الا خبر اثنين^(١) ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين آخرين الى أن ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد . قال في المحصول الا اذا عضده ظاهر أو وصل بعض الصحابة أو اجتهد أو يكون منتشره وأورد المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة في التقاء الختانين وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام «الانبياء يدفنون حيث يموتون» وفي لاحاديث الضابطين المعروفين بالضبط ويكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بأن يراقب هو ايلانهاراً كما يراقب الضابط . فان قيل ان العدل لا يروى الا ما يذكر والا لم يكن عدلاً فاذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط . قلنا العدل لا يروى الا ما يعتقد ذكره لا انه لا يروى الا ما يذكره في الواقع فالسامع لا يطمئن الا برجحان ضبطه لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكرة وهذا لانه اذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمال احتمالاً قوياً انه لعله نسي المأثم وتذكر غير ما سمع وان كان عدلاً لا يكذب قصداً فكيف يطمئن السامع بروايته ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع . ولهذا كله أشار الاسنوي بقوله فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً الخ فأفاد بذلك أن طريق الضبط هو ما ذكرناه من أن الراوي يراقب بكميته الى آخر ما سبق

(١) قال الاسنوي « فلم يقبل في الزنا الا خبر الاربعة ولم يقبل في غيره الا اثنين الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا قريباً عند الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد فارجع اليه

قوله «الائمة من قريش» وفي قوله «نحن معاشر الانبياء لانورث» ورجوعهم الى كتابه في معرفة نصب الزكاة. وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما في المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» ونظائره كثيرة. واستدل الجبائي بان الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد. فمنها ان أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة الى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينعصر» حتى رواه معه أبو سعيد الخدري الى غير ذلك من الوقائع. والجواب أنهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية لنسيان أو غيره وهذا هو الجمل بين قبولهم تارة ورفضهم أخرى. قوله «الخامس» أي الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان الراوى فقيها لحصول الوثوق بقوله^(١) فيبقى فيما عداه

(١) قال الاسنوي «اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان فقيها الخ» أقول قال في الفواتح قال الامام نضر الاسلام راوى الخبر اما فقيه أو غير فقيه لكن عرف بالرواية أو غير فقيه لم يعرف الابدحديث أو حديثين وسيجيء حاله. نضر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضا مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن أبان والقاضي أبي زيد. وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي الى أنه كالاول وهو مختار المصنف يعني صاحب المسلم حيث قال لنا العدالة اه. قال في الفواتح يعني أن الراوى عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله للدلالة السابقة فانها غير فارقة. ووجه قول الامام نضر الاسلام أن النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة رويت بعبارات

مختلفة. ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات
 مجازية فان كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى الشرعي وان كان
 طرفا بالمعنى اللغوي واذا خالف الاقيسة بأمرها وانسد باب الرأي قوي ذلك
 الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالتحيز المروي
 فيما ابتلي به العوام والخواص مخالفاً لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً
 الى الصحابي معاذ الله عن ذلك . ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور
 فتدبر . ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى أبو
 هريرة رضى الله عنه والحديث معروف رواه الشيخان قالوا أبو هريرة غير
 فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة بأمرها فان حلب اللبن تمد أولاً وعلى الثاني
 فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل أو بالقيمة
 والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة
 مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وذلك مما لا نظير له في الشرع
 فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على أن البصرية عيب
 ترد به الشاة وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع
 وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فيقبلتها أولى أن لا يفوت كذا
 قرره شراح كلامه . وفيه تأمل ظاهر فان أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاوته
 فانه كان يفتى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن
 عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس في عدة
 الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بأهد الاجلين وحكم هو بوضع
 الحمل وكان سلمان يستفتى منه فهذا ليس من الباب في شيء . وفي بعض شروح
 الاصول للامام نضر الاسلام قال البخاري روى عنه سبعة مائة نفر من أولاد
 المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتأمل
 فان فيه تأملاً فان الحق في ذم استدلال الشافعي ان الحديث مخالف للقرآن حيث
 قال الله تعالى « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وجزاه

على الاصل ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه^(١) والعمل بالظن سيئة سيئة مثلها « والمثل اما مثل صورة ومعنى وذلك فى المثلثات أو معنى فقط فى القيميات لتعذر المماثلة فى الصورة فوجب أن يكون الضمان فيها بالمثل المعنوى وهو المماثل فى المالية وهو القيمة وصاع الثمر بالنظر الى اللبن ليس مثلاً له لا صورة ومعنى ولا معنى فقط وأيضاً قد انعقد عليه الاجماع وأيضاً معارض بالسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهى « الخراج بالضمان » ومن هذا تعلم حقيقة مذهب الحنفية وأن ما نسب اليهم ليس على اطلاقه بل فيه التفصيل والخلاف الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوى « ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه الخ » أقول قد اعترض عليه بأن محل ذلك اذا لم يكن القياس معارضاً للخبر اما مع قيام معارضة القياس للخبر فلا حجية فى الخبر مع قيام المعارضة وأجابوا عن ذلك بأن القياس ضعيف فانه رأى محض فلا يعارض الحديث. وأيضاً منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الاقيسة فانه مقبول مع وجود المعارضة المزعومة . واجيب عن ذلك بأنه اذا لم يكن فقيهاً احتمل عدم فهمه المعنى الشرعى المنوط بالعلل الشرعية . والقول بأن ذلك بعيد بعيد لانه واقع فقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبي صلى الله عليه وسلم لها بالاعتداد فى بيت عبدالله بن أم مكتوم انه لا سكنى لها ولكل مبتوتة ولم يكن كذلك لان عائشة رضى الله عنها حكى أن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس بما ذكر انما كان ليكون بيت زوجها عورة والكل فى صحيح مسلم . وعلى كل حال فالذى صرحوا به أن الحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوى على الضعيف وهى غير مضبوطة بل قد تكون القوة للخبر وقد تكون للقياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقاً كما يقول عيسى بن ابان ومن تبعه من الحنفية . وبهذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق لم يشترط فقه الراوى وهو الذى ذهب اليه الشيخ أبو الحسن الكرخى وفريق اشترط فقه الراوى فقال ان خبر الفقيه يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول أيضاً يترك

واجب * (فروع) من المحصول : أحدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة ^(١) ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربيا ^(٢) أو ذكرا أو بصيرا . الثانى اذا اكثرت الروايات مع قلة مخالطته

به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى بالكلية وهو مختار عيسى بن ابان والقاضى الامام أبى زيد وان الكرخى جعله كالاول مقبولا وان محل الخلاف انما هو فى خبر غير الفقيه اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وهذا كله انما هو فيما اذا روى الحديث بالمعنى واما اذا رواه بلفظه فلا خلاف فى قبول خبره وتقديمه على القياس اذا كان الراوى مستكلا شروط القبول ولو كان غير فقيه فكان الواجب على من نقل خلاف الحنفية كالاسنوى وغيره أن يرجع الى كتبهم ويأخذ مذهبهم منها مع أن المخالف بعض الحنفية لا أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى «فروع من المحصول احدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة الخ» أقول الغرابة هى ما يسمى بالشذوذ والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات فاذا انفرد الثقة بزيادة فى حديث من بين الثقات فلا يخلو من الاحوال الآتية : اما أن يعلم تعدد المجلس بأن كان المجلس الذى روى فيه الثقة تلك الزيادة غير المجلس الذى روى فيه باقى الثقات ذلك الحديث بدون هذه الزيادة أو جهل التعدد ففى هذه الاحوال يقبل هذا الحديث مع الزيادة اتفاقا أما فى صورة العلم بالتعدد فظاهر وأما فى صورة الجهل فيكفى جواز التعدد لأن الفرض ان راوى الزيادة ثقة ولا قطع بما يكذبه فيحمل على التعدد وان علم اتحاد المجلس فان كان بحيث لا يغفل عن مثل الزيادة مادة لسكمال الاعتناء بها لم تقبل تلك الزيادة ويحمل زيادتها على غلط الثقة الذي رواها او على الخطأ فى فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك وهذا هو الممنوع من الشذوذ وان لم تكن الزيادة بحيث لا يغفل عنها فالجمهور يقبل ولو وجدت معارضة فالمصير الى الترجيح وقيل يقبل ان لم يتعذر الجمع ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا وعليه الامام أحمد فى رواية اه ملخصا وأدلة المختلفين فى المطولات

(٢) قال الاسنوى «ولا على معرفة نسب الراوى الخ» أقول امام معرفة النسب

لاهل الحديث^(١) فإن أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت والا فلا. الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له ايمان وهو بأحدهما أشهر^(٢) جازت الرواية عنه فإن كان مترددا بينهما وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا. الرابع زعم أكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا^(٣) والمختار أنه ان كان قول

فقد شرطها بعض المحدثين والصحيح خلافه لان العدالة هي علة الظن بالصدق وعدم الكذب ولا دخل للنسب وكذا يقال في علمه بالمرية لان المعول عليه هو معرفة الشروط المحصلة لظن الصدق وذلك بالعدالة والضبط وكذا ما بعده الا ترى أنهم قبلوا رواية سلمان الفارسي ولم يكن عربيا وقبلوا رواية المرأة الثقة من غير مشاركة رجل معها فانهم قبلوا رواية عائشة وام سلمة وغيرهما من الصحابات بدون انضمام أحد مع الراوية رضى الله عنهن. وقد قبلوا خبر عبد الله ابن ام مكتوم مع أنه كان أعمى وكذلك قبلوا خبر ابن عباس رضى الله عنه بعد ابتلائه بذهاب بصره

(١) قال الاسنوى الثاني اذا أكثر من الرواية الخ « أقول وذلك لما علمت أن المعول عليه العدالة والضبط فلا فرق بين من أكثر الرواية في ذلك وبين من لم يكثر وقد قبلوا رواية أبي هريرة رضى الله عنه مع الاكثار من رواية الحديث ولما اعترضوا عليه في الاكثار من ذلك بين لهم سببه وانه كان ملازما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكن أن يحصل ذلك القدر في ذلك الزمان وقبلوا خبر الزبير رضى الله عنه مع أنه لم يكثر رواية الحديث

(٢) قال الاسنوى الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له ايمان يعني اذا لم يعرف نسبه الذي يميزه عن غيره وكان له ايمان الخ « أقول وعدم قبوله فيما اذا كان مجروحا بأحدهما معدلا بالآخر قد تقدم الكلام فيه لانه مع اتحاد الذات يكون من قبيل من عدله البعض وجرحه البعض آخر

(٣) قال الاسنوى « وزعم كثر الحنفية اذا رد الحديث الخ » أقول قال في جمع الجوامع المختار وفاقا للسمعاني أن تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروى عن القبول ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد وان شك أو ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر اه قال شيخنا وجه هذا المختار ان الفرع عدل ضابط

الى آخر شروطه وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والاصل وان كان عدلاً أيضاً الخ لكنه كذب عدلاً وتكذيب المعدل خلاف الظاهر. فان قلت يلزم أن يكون الاصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر. قلت لا بل هو الظاهر لانه كذب في التكذيب للفرع المعدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الاصل هو الظاهر الا انه لعدالته يحمل على النسيان فتدبره. ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الاخر مجروحاً اه قال شيخنا أما الفرع فلما عرفت من ان كذبه خلاف الظاهر وأما الاصل فلان كذبه وان كان هو الظاهر لكن تعمده خلاف الظاهر لعدالته فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحاً اه. وقال في مسلم الثبوت وشرحه «اذا كذب الاصل الفرع سقط الحديث اتفاقاً لا تنفاه صدقهما معا فيه ولا بد في الاتصال من صدقهما وهما على عدالتهما اه وذلك لان الظاهر من حالهما عدم تعمد الكذب اعتقاداً بل ظناً منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الآخر لما سمع انه لم يسمع قال الكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا وبمباراة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفي هذا الكذب احتمال ان واحداً منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق فلا يفسق واحد منهما بالشك وهذا اذا قطع الاصل بتكذيب الفرع اما لو قال الاصل لا ادري فألاكثر قالوا الحديث حجة ولا يسقط خلافاً للكرخي وجماعة من الحنفية كالقاضي ابى زيد وللإمام أحمد روايتان. ونسب القبول الى الامام محمد ابن الحسن والمنع لابي يوسف تخريجاً. ومن هذا تعلم الخلاف بين ما لخصناه من مسلم الثبوت وشرحه وبين ما في جمع الجوامع والاسنوى فان كلا منهما يفيد وجود الخلاف فيما اذا كذب الاصل الفرع جازماً بذلك غير أن الاسنوى نسب السقوط مطلقاً لا كثر الحنفية وان كان آخر كلامه يدل على أن الاصل اذا جزم بتكذيب الفرع سقط الحديث اتفاقاً وصاحب جمع الجوامع اختار عدم السقوط مطلقاً وما قاله مسلم الثبوت يفيد أن الاصل اذا قطع بتكذيب الفرع ان الحديث

الفرع أقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان للذات عند الاصل أم لا وان كان يسقط اتفاقاً وان الخلاف انما هو فيما اذا لم يتذكر الاصل وقال لا أدري وفي هذا لا يسقط الحديث عند الاكثر من العلماء الى آخر ما تقدم وسيأتي لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوي « والمختار انه ان كان قول الفرع أقوى من قول الاصل كما لو كان الفرع جازماً الخ » أقول قد علمت ان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع فلاكثر على القبول سواء استوى الاحتمالان للذات عند الاصل ام لا . لان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع لم يكن مكذباً صريحاً للفرع فيحمل قوله على النسيان وان كان الاقوى هو كلام الاصل كما اذا كان الاصل جازماً بعدم سماع الفرع منه أو كان كل منهما جازماً بما قال فالامر كما قال الحنفية من سقوط الحديث . وظاهر كلام الاسنوي هذا انه عند جزم الاصل بتكذيب الفرع سواء جزم الفرع بالسماع أو لم يجزم كان الحديث ماقطاً كما يقول الحنفية فيكون السقوط متفقاً عليه . وقال في تحرير الكمال اذا كذب الاصل الفرع بان حكم بالنفي سقط ذلك الحديث للعلم بكذب احدهما ولا معين . وبهذا سقط اختيار السمعي وقد نقل الاجماع على عدم اعتباره اه . أي على عدم اعتبار الحديث قال شارحه نقله أي الاجماع الشيخ مراج الدين الهندي والشيخ قوام الدين الكاكي لكن فيه نظر . فان السرخسي ونفر الاسلام وصاحب التقويم حكوا في انكار الراوي روايته مطلقاً اختلاف السلف اه . ولذلك قال المرجاني في خزنة الحواشي على التوضيح لصدر الشريعة اهلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلاق المراد فان الانكار نوتان انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أو مارويت لك هذا فالجمهور على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احدهما لا على التعمين وذلك قادح في قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعي وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ مراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس

الافوى هو كلام الاصل أو كانا سواء فالامر كما قالوا . قال «وأما الثانى فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس مالم يكن قطعى المقدمات بل الأئمة المرخسى ونخر الاسلام لكن لا تبطل عدالتهما لان الثابت لا يزول بالشك والثاني انكار متوقف بان شك في روايته بان قال : لا اذكر انى رويت هذا الحديث أولا اعرفه فذهب مالك والشافعى واحمد فى اصح الروايتين عنه انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابى صالح فانه روى عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين قال فلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة اخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن أبى أخرجه ابو عوانة فى صحيحه وغيره . ورد بان ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب . غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لاعلى جميع الناس على العموم . ولهذا ترك المصنف الاستدلال به . وذهب الامام ابوالحسن الكرخى وابو زيد الدبوسى وشمس الأئمة المرخسى ونخر الاسلام وعامة اصحابنا الى انه ليس بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد اه المقصود منه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وذهب اكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا أي سواء كان الاصل رد الحديث جازما بتكذيب الفرع أو كان متوقفا صحيح موافق لما صرح به الحنفية . وما افاده آخر كلامه من ان الاصل اذا كان جازما بتكذيب الفرع سقط الحديث كما يقول الحنفية بحمل على أن ذلك مذهب الشافعية فانهم كفبرهم من الأئمة الاربعة يوافقون على رد الحديث اذا جزم الاصل بتكذيب الفرع لان الرد فى هذه الصورة اما بجم عليه كما نقله السراج الهندى وقوام الدين السكاكى واما مذهب الجمهور فقط على ما نقله ابو زيد الدبوسى وشمس الأئمة المرخسى

يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوى » أقول لما تقدم في أول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في الخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الاول وهو الخبر شرع الآن في شرط الثاني وهو الخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه ما ^(١) سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الاجماع على تقديم

ونفر الاسلام من وجود الخلاف وأما ما جرى عليه في جم الجوامع وفاقا لابن السمعاني فهو على خلاف هذا نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع الخ » أقول معارضة خبر الأحاد للقاطع تسمى انقطاعاً باطنياً . وقد اتفقوا على ان خبر الأحاد اذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لا يقبل ذلك الخبر وان اختلفوا في تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات . ومثلوا له بحديث فاطمة بنت قيس التى بت زوجها طلاقها فزوت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحمل لها سكنى ولا نفقة فانه معارض لقوله تعالى « اسكنوهن من حيث سكنتم » أما معارضته له فى السكنى فظاهرة واما فى النفقة فلان قوله تعالى « من وجدكم » يحمل عند الحنفية على قراءة ابن مسعود وهى وأنفقوا عليهن من وجدكم . ومثل له الحنفية بحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى فانه معارض لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » فأوجب شهادة رجلين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب شهادة رجل وامرأتين حيث نقل الى ما ليس بمعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعمد فى مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما . على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ولذلك قال فى المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية أى لم يعم العمل به الا فى زمان معاوية . ومثلوا أيضاً بحديث المصرة فانه معارض لقوله تعالى « فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم » وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد وباطنه ولا ينسخ ذلك

المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلاً للتأويل فانا نقوله جمعا بين الادلة واليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة الى المفعول

بهذا لان الكتاب قطعى متواتر النظم لاشبهة في متنه ولا في سنده . وكذا اذا عارض خبر الآحاد ظاهر الكتاب لا يقبل عند الحنفية لهذا الذي قلناه . ولكن الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو في صومعات الكتاب وظاهره فنن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظن يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزداد به عليه أيضاً لانه بمنزلة النسخ أيضاً وبالأول قالت الشافعية والثاني قالت الحنفية كما ان الشافعية أجابوا عن قول صاحب المبسوط ان حديث القضاء بالشاهد واليمين لم يقع العمل به الا زمن معاوية بأنه روى عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بالشاهد واليمين فلا يكون العمل به من مبتدعات معاوية . قال المرجاني في خزيمة الحواشي على التوضيح ان الحديث في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعاً انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين صاحب الحق . وروى عنه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى . وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية . لكن قال المرجاني أيضاً في خزيمة الحواشي على التوضيح ان الحديث وان كان في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعاً انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه . قال الترمذي في كبيره سألت محمداً عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس ، وفي الكشف طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري اول من افرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية . وقال الزهري أيضاً القود في القسامة من امر الجاهلية فاول من قضى به في الاسلام معاوية وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال « كانت دية اليهـ ودي والنصراني زمن النبي صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا زمن ابي بكر وعمر

أيضاً فإنه الصواب الموافق لتقرير أصله وهما الحاصل والمحصل. قوله « ولا يضره » أي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور. الأول القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتي في القياس أنه يجوز أيضاً ^(١) وإن تنافيا من

وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى أهل القتيل النصف وأبقى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز قائم النصف وألغى ما كان يفعل معاوية ولم ازل اذا ذكر عمر فاخبر ان الدية كانت تامة لاهل الدية. قلت يحتمل ان يكون ذلك لان النصارى من الروم فعلوا كذلك بالمسلمين فخارهم بما فعلوا والله أعلم. اهـ. وعلى كل حال فالحديث معارض بالآية وبقوله عليه الصلاة والسلام « البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه » وفي رواية « على من انكر » فغاية ما يترتب على ما ذكر من القيل والقال انه لا يصلح لان يكون مثالا أو يصلح، وهذا لا اهمية له لان الطعن في المثال ليس من دأب الرجال كما ان الحنفية والشافعية متى اتفقوا على ان المعارض لخبر الآحاد قطعي الدلالة قطعي الثبوت اتفقوا على عدم قبوله وعدم العمل به وانما الخلاف في قطعية المعارض فهو خلاف في تطبيق القاعدة كما قلنا ^(١) قال الاسنوي « وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد قائل

أمكن تخصيص الخبر بالقياس الخ » أقول قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه أن الراوى اما معروف بالرواية واما غير معروف بها فإن عرف بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفاً بالفقهاء والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس أو خالفه. وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بان الحديث حينئذ يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الاصل. وأيضاً اذا ثبت ان هذا علة لسكن يمكن ان يكون في الفرع مانع أو خصوصية الاصل أثر وإن كان معروفاً بالرواية فقط وليس معروفاً بالفقهاء والاجتهاد فإن وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياساً ووافق قياساً آخر لكنه ان خالف جسيم الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى اهـ

كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد^(١) ولم يستدل عليه المصنف

وقد قدمنا ذلك أيضاً . ومن هذا تعلم أن الحنفية يوافقون الشافعية في أن خبر الواحد لا يضره مخالفة القياس اذا كان الراوى معروفاً بالفقہ والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بذلك ولكنه معروف بكثرة الرواية يقبل ان وافق قياساً ولو خالف قياساً آخر ولكن اذا خالف جميع الاقيسة كان مردوداً عند بعض الحنفية كما تقدم مقبولا عند الشافعية وعند بعض الحنفية وان محل الخلاف فيما اذا تنافى الخبر مع القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام على مذهب الحنفية في العموم أيضاً . وأما العكس فسيأتي أيضاً في القياس

(١) قال الاسنوى « فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس الخ » أقول اذا كان ثبوت الحكم وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع من كون خصوصية الاصل جزءاً من العلة أو خصوصية الفرع مانعاً كل ذلك ثابتاً بالدليل القطعي فالفرع حينئذ اما ان يكون أولى بالحكم من الاصل أو مساوياً له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذي فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة وخوياً الخطاب وقياساً جلياً . وليس الكلام في هذا ولا خلاف في ان ذلك يقدم على خبر الواحد لانه أقوى ثبوتاً لكون الثبوت فيه بالقطعي فالخلاف انما هو في القسم الثاني وقد علمت مما قدمنا ان مشايخ الحنفية مختلفون في هذا الشرط في تقديم الخبر على القياس وان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يشترط كون الراوى معروفاً بالفقہ في ذلك وزيدك الآن ان صاحب التوشيح على التلويح قال وتوضيح الكلام من تلخيص الكشف والتحرير والمسلم وشرورها وحواشي المرجاني أن اشتراط فقہ الراوي في القبول لم ينقل عن ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين بل المنصوص عنهم مطلقاً ان خبر

لوضوحه وان لم تكن قطعية بأن كانت هي أو بعضها ظنياً فإنه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع^(١) ونقله عنه الامام. وقال مالك يقدم

الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال ابو حنيفة رحمه الله «ما جاءنا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين» وفي الكشف اشتراط فقه الراوى مذهب عيسى بن ابان واختاره ابو زيد الدبوسى في الاسرار وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه فعندهم يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس. قال ابو اليسر رحمه الله واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير يغير على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من احوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة العدول. وقد نقل عن صاحب الكشف انه استدل على صحة هذا القول بما نقل عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبولهم خبر الواحد على خلاف القياس مطلقاً وانه قال وشواهد كثيرة والمنقول عن اصحابنا تقديم خبر الواحد مطلقاً بلا شرط التفقاهة. وبذلك ظهر ان ابا حنيفة وصاحبيه واصحابنا الحنفية وغيرهم من السلف الصالحين قبلوا خبر العدل الضابط وقدموه على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوى معروفاً بالتفقاهة أو غير معروف بعد كونه عدلاً ضابطاً. وانما اعدنا الكلام هنا وان كان قد تقدم بعضه لانه مزلة الاقدام ومزلة الافهام لتقف على ما هو الحق وان ما نسبته الاسنوى وصاحب جم الجوامع لابي حنيفة وغيرهم من مشايخ الحنفية مخالف للمنقول عنه وعن صاحبيه وعن سائر اصحابنا الحنفية وان الذى قال باشتراط فقه الراوى في تقدم الخبر على القياس هو عيسى بن ابان ومن تبعه على انه انما اشترط ذلك فيما اذا خالف الخبر جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وفيما عدا ذلك فلم يشترط فقه الراوى وقوله خلاف الصحيح من المذهب كما ترى مما ذكرناه

(١) قال الاسنوى «فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح الخ» أقول آى

القياس وقال القاضي بالوقف^(١) وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعياً والبعض ظنيا وعممه بعضهم^(٢) ثم استدلل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته

مطلقا سواء كان الراوى معروفاً بالفقهاء أو غير معروف بالفقهاء كثير الرواية أو لا بعد كونه عدلاً ضابطاً

(١) قال الاسنوي « وقدم مالك القياس الخ » أقول قد علمت ان هذا محكي عن مالك وانه مردود. والذي حكاه عنه صدر الشريعة في توضيحه تبعاً لما في أصول فخر الاسلام. قال في الكشف المراد انه لم يشتهر هذا المذهب عن مالك رحمه الله وقال صاحب القواطع هذا القول باطل مستقبح عظيم وأنا أجعل منزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه اهـ

(٢) قال الاسنوي « وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعياً والبعض ظنيا الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى أو خالفه راويه أو عارض القياس يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذاً من قوله ويقبل من ليس فقيهاً خلافاً للحنفية فيما يخالف القياس. وثالثها في معارض القياس انه ان عرفت العلة في الاصل بنص راجح في الدلالة على الخبر المعارض للقياس أو وجدت قطعاً في الفرع لم يقبل الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ أو ظناً فالوقوف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ والا أي وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح قبل الخبر اهـ مقتصراً على قدر الحاجة منه. وقالاً بعد ذلك ويقبل من لم يكن فقيهاً خلافاً للحنفية فيما يخالف القياس لما تقدم مع جوابه اهـ والذي تقدم هو قوله استدلالاً للحنفية لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب قلنا لانسلم ذلك اهـ فحاصل الدليل أن الفقهاء توجب غلبة الظن بروايته وحاصل الرد أن بعدالة الراوى وضبطه تحصل غلبة ظن الصدق خالف القياس أو وافقه مطلقاً فلا حاجة الى شرط الفقهاء. ومن ذلك تعلم أن ما قاله في المحصول قول من الاقوال التي حكاه صاحب جمع الجوامع وأن المعول عليه عدم التفصيل وأن خبر العدل

أقل من مقدمات القياس^(١) لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتناعه عليه بهذا ومساواته له في الظن . قوله «وعمل الاكثر» أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو^(٢) مجرور عطفًا على القياس

للضابط مقدم على القياس في جميع الأحوال وإنما عولوا على ذلك وإن كان ترجيح الراجح حتمًا على المجتهد فيقدم للقياس عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح عند التساوي تحكم فيتوقف عند التساوي حتمًا وإن ذلك ظاهر لا ينكره أحد لأن ترجيح الراجح ضروري وجمع عليه لأن محل الخلاف أنه هل يوجد مثل هذا القياس أم لا فطرح نظرهم أنه لا يوجد فن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعلية إثباته ودونه خبط القناد كذا يؤخذ من الفواتح شرح مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي «ثم استدلل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل الخ أقول بأدنى تأمل في هذا الدليل تعلم صحة ما قلناه من أنه إن كان كل من حكم الأصل وكونه معللاً بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع ثابتاً بدليل قطعي قدم على الخبر لا لأنه قياس بل لأنه دلالة النص أو مفهوم موافقة وخوى الخطاب وإن الخلاف فيما هو قياس اتفاقاً

(٢) قال الاسنوي «أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة الخ» أقول قال الحنفية إن عمل غير الراوي بخلاف خبر الراوي فإن كان صحابياً ففيه تفصيل إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل بخلاف الخبر لا يضر لأنه من الحوادث النادرة فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث وإن كان لا يحتمل الخفاء على العامل كان عمله على خلافه قدحاً في الحديث ولذلك لم يعمل الحنفية بما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والطحاوي عن عبادة بن الصامت «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً» بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفى سنة» لما ثبت أن أمير المؤمنين عمر بن

أى لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة . قوله « والراوى » أشار به الى الامر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحاً فى ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعى (١) واختاره هو

الخطاب حلف أن لا ينفى أبداً بعد لحاق من غربه مرتداً بالروم . وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « كفى بالنفى فتنة » وقالوا فى تفريب صمر قبل ذلك لعله للسياسة لا لكونه حداً فلما عمله هذان الامامان الهاديان المهديان صر وعلي على خلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله لا يخفى على مثلها بل هما أولى بالعلم به من عبادة وابن مسعود فإن الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد لأنه هو المأمور بالاقامة فلذلك قلنا ان تفريب صمر أولاً كان سياسة من عنده . وان كان هذا العامل على خلاف خبر الراوى غير صحابي فالعمل بالخبر واجب وان كان غير الراوى الذي عمل على خلافه أكثر الأمة لأن الخبر حجة وعمل غير الراوى على خلافه حيث لم يكن اجماعاً ليس بحجة . وبذلك تعلم أن الحنفية فصلوا على وجه ما قلنا وأما الشافعية فلم يفصلوا بل قالوا يعمل بالخبر وان خالفه الأكثر مطلقاً ولو كان المخالف صحابياً

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحاً فى ذلك الحديث الخ » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء وفيها تفصيل لأن الحديث الذى رواه الراوى اما أن يكون مجملاً باتفاق الحنفية والشافعية وهو مالا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن عمل الراوى له على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه لا يكون الا عن سماع من المتكلم به فيجب الاتباع قطماً واما أن يكون مجملاً عند الشافعية فقطدون الحنفية وهو ما لم يتضح معناه ويمكنه حمله على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه بغير السماع من المتكلم به بل بالقريضة اجتهداً وهذا لو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأى غيره وهو يخطئ ويصيب فلهذا لم يقبله أكثر مشايخ الحنفية وبقبله الشافعية واما أن يكون من قبيل الظاهر فيحمله الراوى على خلاف ظاهره واما أن يكون

وأتباعه والآمدى وتقل في المعالم من الاكثرين انه يقدر وقد تقدمت المسئلة
مفسراً فيخالفه ويترك العمل به . فالاول كتخصيص العام بأن يكون لفظ الحديث
الذي رواه طاماً فيحمله راويه على التخصيص فالأكثر من الشافعية والمالكية
يحملون الحديث على الظاهر وهو العموم وفيه قال الشافعي رضى الله عنه « كيف
اترك الحديث بقول من لو طهرته لحاجته » والحنفية والحنابلة يحملونه على ما حمله
الراوى عليه . و فرق الشافعية بين حمل الراوى ما رواه اذا كان مجزئاً على أحد
محمليه وبين عمل الراوى بخلاف ظاهر مرويه بأن في الاول ترجيح أحد المتساويين
وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح
وتفصيله ان الخبر في الاول ليس بحجة في نفسه لاجماله وانما يحتمل الحجة
بالبين والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه فحمله مبطل
لحجته فلا يعتد به ورده في مسلم الثبوت وشرحه بأن كلا الحملين عنده لا بد
فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد مطلقاً لا يتأتى من غير قرينة فترجيح
أحد المتساويين وترجيح المرجوح سيان في صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان
تأويله بالقرينة كما يقول حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فلا فرق
وهذا الرد بناء على مذهب الشافعية لالتزامهم لان مذهبهم أن الجمل هو غير
متضح المعنى وحينئذ لا يسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعانية بل يجوز حمله على
أحد معنياه بالرأى أو بكون المعنى مأنوساً بالنسبة الى الآخر . وأما الجمل عند
الحنفية كما تقدم فهو ما لم يعلم الا بالبينان من المتكلم ولا شك أن حمله على أحد
المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعاً فكان حمله
على أحد معنياه بالرأى ليس بحجة وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بأن ترك
الظاهر بلا موجب حرام والصحابي الراوى عدل ثقة اتفاقاً لاسيما اذا كان بمن
أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك ظاهر مرويه الا بدليل قطعاً وهذا الدليل
اما السمع أو القرينة المعانية وكلاهما موجبان ان المحمول عليه مراد الله
ورسوله فيجب اتباعه بخلاف ما اذا كان الحديث غير ظاهر بل هو محتمل لمعاني
فانه مع احتماله للمعاني تجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأى فقط ولا يتنافى

مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص

ذلك العدالة فيتأتى من الصحابي فلا قطع فيها بأن الحمل اما بطريق السماع او القرينة المعاينة على أنه المراد فلا يجب اتباعه فالتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال الحنفية قبلوا حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع أن في الثاني ابطال الحجة دون الاول . وأما تجويز خطأ الصحابي بظن ما ليس دليلاً على الصرف عن الظاهر دليلاً عليه فنندفع بأن الغالب من حال الصحابي هو العمل بما يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالقرينة المعاينة من حاله صلى الله عليه وسلم وذلك لعدالته فيكون ما حمل عليه الحديث مراد الله ورسوله والحنفية لا يدعون القطع بذلك فان الظن في مثل هذا واجب العمل ولا ينافيه هذا التجويز بل يقولون ان هذا التجويز غير ناشئ عن الدليل لاسيما في مثل الخلفاء والعبادة فلا اعتداد به وأما لو ترك الصحابي نصاً مفسراً غير قابل للتأويل وكان هو الذي روى هذا النص كان ذلك قدحا في الحديث فلا يعمل به ويتعين حمل تركه العمل به على علمه بالناسخ لان مخالفة النص المفسر الذي لا يحتمل التأويل معصية عسى ان تكون كبيرة والصحابي أجل وارفع من ان يرتكبه وقد فرضنا انه لا يحتمل التأويل فلا يمكن أن يقال يحتمل أن يكون تركه مؤولاً فتعين الحمل على علمه بالناسخ لا غير . فاما ان يكون علمه بالنسخ خطأ أو صواباً والاول بعيد جداً عن الصواب لان احتمال جعله ما ليس ناسخاً في الواقع ناسخاً أبعد عن الصواب فان ناسخ النص المفسر الذي لا يحتمل التأويل لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطأ فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه . وبهذا يندفع ما اعترض به الشافعية على قول الحنفية تعاملاً لعدم وجوب العمل لانه انما خالفه لدليل حيث قالوا في دفعه انما هو دليل في ظنه وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقدح بمجتهداً . ووجه الدفع أننا فرضنا أن الحديث الذي رواه الراوي وحصل على خلافه نص مفسر لا يحتمل التأويل وحينئذ لا يترك الراوي العمل به الا اذا نسخ نص مثله مفسر لا يحتمل التأويل وهذا لا يمكن أن يقال فيه انه في ظن الراوي وانما الذي يخطر بالبال أن يقال انه ظن ما ليس بناسخ ناسخاً

﴿فروع﴾ حكاه في المحصول : أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية^(١). لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين.

وقد علمت دفعه أو يقال إنه حمل على خلافه بغير دليل أصلاً وهو معصية يبعد كل البعد أن يرتكبها الصحابي المدل الثقة اتفاقاً ولو ارتكب ذلك لانهمل لا برأيه ولا بروايته . وحمل الخلاف فيما اذا تقدمت الرواية على العمل كما هو واضح فإن تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل بالرواية اتفاقاً كذا صرح به الجلال على جمع الجوامع . فإن قيل حمل الراوي بخلاف روايته مثل عمل غيره ممن ليس بصحابي وروي الحديث فيجب أن يعتبر أيضاً ويتبع وهو باطل اتفاقاً لانه لا يعتبر اتفاقاً . قلنا قياس مع الفارق لان الرواة غير الصحابة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن ولا بالسماع بخلاف الصحابي فله مشاهدة القرائن والسماع وفيهما العبرة كما لا يخفى فلا يتساويان في الحجية لراوى الحديث مطلقاً الا ترى أن قول الصحابي يعتبر في حمل هذا الجمل بمعنى الذي يحتمل المعاني دون غيره فلا يعتبر في حمل هذا الجمل عند المالكية والشافعية وان كان الصحيح لا يعتبر أيضاً عند الحنفية في هذا كما تقدم حيث فرقوا في هذا بين الصحابي وغيره فيفرق كذلك بين حمل الصحابي بخلاف رأيه وبين حمل غيره كما قلنا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه في المحصول أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية الخ » أقول مثله في جمع الجوامع حيث قال مع شرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تم به البلوى بأن يحتاج الناس اليه كحديث « من مس ذكره فليتوضأ » صححه الامام أحمد وغيره لان ما تم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى المسادة بنقله تواتراً لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه . قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك اه . قال العضد سنداً للمنع بقولهم لا نسلم قضاء العادة بتركه بدليل قبول الامة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تم به البلوى . وأيضاً قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم عجوجون به اه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي لنا قبول الصحابة الخ هو في

ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد في القىء والرفاء والقهقهة في الصلاة

الحقيقة سند لمنع كون ما تعم به البلوى تقضى العادة بنقله تواتراً يرشد الى هذا قوله آخراً مع عموم البلوى فيها فهم يقولون ان هذه الاشياء مما تعم بها البلوى ويحتاج اليها الناس ولكن لا يسمون أن العادة تقضى بنقله تواتراً حتى يرد خبر الآحاد وذلك لاتفاق الجميع على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد وإنما الخلاف في ان ما صحت به البلوى واحتاج الناس اليه هل هو مما تقضي العادة بنقله تواتراً أو ليس مما تقضي العادة بنقله تواتراً فقالت الحنفية نعم تقضى العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقضى العادة بذلك وأقول ان عامة الحنفية قالوا ان خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى لا يعمل به الا اذا اشتهر أو تلقته الامة بالقبول كذا حرر هذه المسئلة الكمال بن الهمام في تحريره ومثل لما تلقته الامة بالقبول بحديث النقاء الختاني المروي عن عائشة رضى الله عنها رواه الترمذى وابن ماجه فقبله صر وسائر المهاجرين رضى الله عنهم حتى قال صر لمن لا يرى الغسل من النقاء الختاني «لا تبالي في الرجم وتبالي في اراقة صاع من ماء» وقد رواه أيضاً مسلم عن أبي موسى الاشعري . على أن كون هذا مما صحت به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة وأما قولهم قبلته الامة في تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجعاً عليه فأجاب الحنفية عنه كما قدمناه أن قبول الامة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم لكن قبولهم فيما صحت البلوى به مخالفاً لعمل الاكثر ممنوع . وأما خبر الفاتحة فكانت الامة يقرؤونها في الصلاة فهو إنما بين ان فعلهم يقع امثالاً لوجوب الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وإنما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد عند الحنفية . أما خبر غسل اليدين المستيقظ كما روى أبو هريرة «اذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمس يده في الاناء» كما رواه الشيخان فانما جاء فيما أمكن الغسل فيه قيل الغمس بان يكون الاناء صغيراً فيمكن رفعه فلا يخالف ما صحت به البلوى من المهراس . وقول عائشة وابن عباس رضى الله عنهما رداً على أبي هريرة راوى

الحديث فما نصنع بالمهراس لم يكن رداً للحديث وإنما كان ردالما فهمه أبو هريرة في الحديث من العموم فليس هذا من الباب في شيء أيضاً. على أنه قال في التيسير «لم يثبت هذا عنهما وإنما يثبت عن رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف» اهـ والمهراس حجر منقور عظيم لا يستطيع احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد أو باناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد فيه. وبالجملة فكلام الحنفية إنما هو فيما تكرر وقوعه وعمت به البلوى ووقع مخالفاً لفعل الصحابة فان هذا لا يقبل عند عامة الحنفية ألبته ولذا لم يقبل الحنفية حديث «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائره مما خالف فعلهم جميعاً وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لان الامة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث إنما بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء. ولذلك أيضاً لم يقولوا برد حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وردوا على من رده تفرعاً على مذهبهم لان المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة. وأما قول الشافعية ان الحنفية قبلوا خبر الآحاد في القىء والراف والفصد والحجامة والقهقهة فقد قال في رده الحنفية انا لا نسلم ان الاحاديث الواردة في هذه من محل النزاع فانها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة اليه فان الرجل قلما يفصد أو يحجم الا عند عروض المرض وكذلك كل من القىء والراف والقهقهة إنما يوجد في بعض أوقات قليلة خصوصاً القهقهة في الصلاة فانها لا تكاد توجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لامر الصلاة. واما ما قيل ان العذر في القهقهة في الصلاة صحيح وأما فيما عداها مما يخرج من غير السبيلين من النجس فالناس يتلون به كثيراً فهو ممنوع لان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وإنما يبتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس اليه. على أنه ان سلم أنه فيما يتكرر وتعم به البلوى لـكن من أين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب. وعلى التنزل نقول ان الانتقال بالنجس الذي يخرج

ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها . الثاني قال الشافعى رضى الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب ^(١) . الثالث مذهبننا ان

من غير السبيلين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتم به البلوى وان كان المعمول عليه عند الحنفية فى الاثبات هو الخبر واعترض الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتم به البلوى وهو دون خبر الآحاد فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل فيه الخبر أولى . وأجاب الحنفية بأنهم لا يسلّمون ان القياس دون الخبر فيما يتكرر وتم به البلوى لان القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فى ذلك . ألا ترى أن القياس لا تكليف بمقتضاه الا بعد ظهور الرأي وقد يكون الاصل المقيس عليه معروفاً فيما بينهم متلقى بالقبول بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله واطلاعه أهل الأبتلاء غير القاييس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام « رب حامل فقه غير فقيه » رواه البخارى ، وأما الخبر فالمادة قاضية بنقله واشاعته بعد العلم به فيما تم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم . وبهذا تعلم ان الذى رده الحنفية هو خبر الآحاد الذى ورد فيما يتكرر وتم به البلوى وعملوا على خلافه ولذلك قلنا فيما سبق ان الذى يظهر فى تحرير المسألة من كتب أئمة الحنفية الكرام ان الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما تم به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو محرم أو مكروه لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً والذى يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظياً بجمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من اخبار الآحاد وقد علمت ان الحنفية أيضاً لا يردونها

(١) قال الاسنوى « الثاني قال الشافعى رضى الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب الخ » أقول استدل لما ذهب اليه عيسى بن أبان من وجوب العرض بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه « قال يكثّر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم غني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه » واعترض عليه بانه خبر آحاد وقد خص منه البعض اعني المتواتر

والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف تثبت به المسألة الاصولية. وأجاب السيد الشريف بأنه لاشك أن المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر للعلم بثبوتها فكيف خصا من هذا الحديث. قال صاحب الكشف أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن أبي الاشعث عن ثوبان وقد قالوا ان يزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من أبي الاشعث وانما يروى ابو الاشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة في علم الحديث وتركته الرواة على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره وقد أجاب صاحب الكشف أن الامام أبا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المشيم في هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى ايراده اياه دليلا على صحته ولا يلتفت الى طعن غيره بعده ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا مخالفة للكتاب. وازيد جلاء ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أى عن أخذه فانتهوا لكن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه احتج بموم الآية على عدم جواز وصل الشعر بالشعر في الصحيح والسنن وقيل في تفسيره عن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم مرفوعا «ما حدثتم عنى مما تمرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوه» وتصدى للرد عليه ودفعه السعد في التلويح وتبعه ارباب الحواشي. وتوضيحه أن ايراد البخاري هذا الحديث في صحيحه لا يبدل على صحته لان ما أورده في الصحيح قسمان قسم تصدى لا ثباته وهو الصحيح وقسم ذكره بطريق الاستشهاد وهو قد لا يكون

﴿ تابع الحاشية ﴾

صحيحاً اهـ . وهذا كله من عدم المعرفة بعلم الحديث ولذلك تعجب المرجاني رحمه الله فقال ان هذا من صاحب الكشف لم يجيب فانه مع سعة اطلاعه وتبحر في الاصول والفروع كيف صدر عنه هذا القول السقيم . اما اولاً فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى وليس يمكن ان يورد فيه حديثاً اتفق الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكارتة بل على وضعه . وأما ثانياً فانه لو صح عن ابن ممين الطمن فيه فجرحه وتضمينه وان لم يترجح على تعديل البخارى فهو لا يتضاءل عنه قطعاً فانه العكس والطرء في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضمين وهو استاذ البخارى وشيخه ومقتداه . على ان القول بان اراده في صحيح البخارى لا يتنافى الخ هو قول ساقط جداً يدل على عدم بضاعته في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في كتابيهما الجامع والصحيح بالاسناد المتصل متفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي حذف من اسناده واحد أو اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحتم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عثمان كذا أو قال القعنبى كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم ابواب كتابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به . وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يذكر عن فلان وما أشبه ذلك من الالفاظ مما لا يدل على الحكم والجزم بصحته فمن ذكر ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه العبارات تستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك غايراده في الصحيح اثناء الصحيح مما يشمر بصحة اصله اشعاراً يؤنس به ويركن اليه خصوصاً مع تصريحه بقوله « ما أدخلت في كتابي الجامع الصحيح الا ما صح » وعلى كل حال فقد قال في التوشيح على التلويح انه لا حاجة الى الجواب حيث لم يوجد هذا الحديث في الصحيح أصلاً بل المحققون على انه موضوع اهـ . وبذلك يعلم ان ما قاله عيسى بن ابان منفرداً به عن مشايخ الحنفية وعن اكثر العلماء

الاصل في الصحابة العدالة^(١) الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن

لا وجه له وان ما قاله الشافعي ليس قوله فقط بل هو قوله وقول سائر الائمة
الاربعة واكثر العلماء

(١) قال الاسنوى « الثالث مذهبتنا ان الاصل في الصحابة العدالة الخ » أقول
أهل السنة والجماعة القامعون للبدعة جميعاً قالوا ان الاصل في الصحابة العدالة فلا
يحتاج الى التزكية فالمراد بالاكثر الذين نقل عنهم ابن الحاجب هم هؤلاء من أهل القبلة
كما يؤخذ عن مسلم الثبوت وشروحه وقيل هم كثيرهم من المسلمين منهم عدول وغير
عدول فيحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل أمير المؤمنين
عثمان بن عفان رضى الله عنه أو بنى مما وية رضى الله عنه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
رضى الله عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير
معين لان أحد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ولا معين لعدم العلم . وفيه
ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بنى على اجتهاد كل من الفئتين وحينئذ
لا شائبة لفسق احد منهم اخطأ أو أصاب متى كان كل واحد منهم مجتهداً وعدم
تعيين من هو على الحق ومن هو على الباطل لا يضر كما هو الشأن في سائر
المجتهدين في مواضع الاجتهاد فالكل مأجور مرة أو مرتين فمن أين توجد عقوبة
الفسق في أحد منهم . وأما ما قيل من أن المراد ان الداخلين في الفتنة غير معينين
فلا بد من التزكية ليعلم أن أياً منهم داخل وأياً خارج غير مفيد بعد ان
المعلوم أن من دخل انما دخل عن اجتهاد ومن امتنع انما امتنع عن اجتهاد والكل
مأجور فلا مجال للقول بالفسق اصلاً وأما ما قاله العضد من انه يزكى غير الداخل
وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم
وبعد دخولهم فاسقون فهو ليس مذهب أحد خصوصاً لما يلزم عليه من فسق
من علم دخوله في فتنة عثمان قطعاً كما أشته أم المؤمنين الصديقة بنت الصديق
رضى الله عنهما ومن من المؤمنين يقول بفسق أم المؤمنين بيقين كما هو مقتضى
كلام العضد والعياذ بالله من ذلك . نعم ان قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى
الله عنه من اكبر الكبائر لانه امام حق عدل وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه

وسلم بأنه يقتل مظلوما فالداخلون في قتله أو الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن واحد منهم من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث بل الذي قتله جماعة من الفساق اجتمعوا من مصر وغيرها كالصمصام وفعلوا ما فعلوا والصحابة كلهم انكروا ولما أراد الحسن والحسين وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصاً على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك في الاخبار الصحاح . وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه ولم يتب عن هذا الصنع وقولهم هذا بهت وهذيان فان ممن قاتل علياً كرم الله وجهه عائشة أم المؤمنين كما علمت والزيير بن العوام حواري رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلحة بن عبيد الله وكلاهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدالتهم جليلة كظهور الشمس على نصف النهار وقد أخبر الله رسوله انه عنهم راض فالحق انهم في هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم مطيعون لله ورسوله ثم لما تبين لهم انهم مخطئون في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال . فان أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قد اعتزلت عن الحرب واستقرت في المدينة والزيير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن ارادة الحرب فقتله شقي مظلوما . وأما طلحة فبعدان طعن في واقعة الجمل بقي حياً الى ان ادرك رجلاً من اصحاب علي كرم الله وجهه فبايعه وقال هذه بيعة علي وهذا مما يجب ان يعتقده هؤلاء وكذا يقال فيما وقع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما فالذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا أيضاً كان عن اجتهاد وان كان معاوية هو المخطيء في اجتهاده لكن لا يلزم منه بطلان العدالة وبعد هذا نقول ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدرين كلهم مقطوع العدالة لا يليق لمؤمن ان يمتري فيها بل كل الذين آمنوا قبل الفتح أيضاً عدول قطما داخلون في المهاجرين والانصار لان الله تعالى في كتابه اثني على الجميع وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عليهم وانما محل الكلام والاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بعضهم من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علينا ان

الحاجب عن الاكثرين^(١) وأراد بالمعارض وقوع أحدكم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا^(٢) وسارق رداء صفوان وغيرهما . (فرعان) حكاهما ابن الحاجب : الصحابي نكف عن ذكرهم إلا بخير . اهـ ملخصاً من المسلم وشرحه . وأدلة كل قول فيهما فراجع ان شئت

(١) قال الاسنوي « الا عند ظهور المعارض الخ » أقول أولاً ان هذا لا يتأتى الا في مسلمي فتح مكة كما تقدم وثانياً محله اذا لم تثبت التوبة ممن وقع منه الكبيرة من هؤلاء . واما القول بان واحداً من المهاجرين والانصار ومنهم اهل بيعة الرضوان يرتكب الكبيرة والتزامه فلا يخلو من حماقة لان عدالتهم مقطوعة وأخبر الله رسوله انه عنهم راض كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « كما وقع لماعز الخ » أقول أما ماعز فما أخرجه ابو داود في قصة ماعز صريح في أن ماعزا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم طائفاً فقال يا رسول الله اني زنيت فاقم على كتاب الله فاعرض عنه حتى قالها اربع مرات الى آخر ما به . ومثله ما أخرجه ابو داود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابى هريرة رضي الله عنه جاء الاسلمى لنبي الله فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات الخ وجاء فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأله ماذا تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فأمر به فرجم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكباب فسكت عنهما ثم سار مسافة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال ابن فلان وفلان فقالا نحن ذات يا رسول الله فقال انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار فقالا من يأكل من هذا يا رسول الله قال فما نلتما من عرض اخيكما آتيا أشد من الاكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ينغمس فيها اهـ واما السارق فقد أسند الطحاوي الى ابى هريرة قالوا يا رسول الله هذا سارق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يا رسول الله فقال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به فذهب به فقطع ثم حسم ثم أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له تب الى الله عز وجل فقال تببت الى الله عز وجل فقال تاب الله عليك . ومن هذا تعلم أن

من رآه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه^(١) ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر
 يحمل كلام الاسنوى اذا لم تعلم التوبة ولكن عدم التوبة من أحد من اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية البعد

(١) قال الاسنوى « فرعان حكاهما ابن الحاجب : الصحابي من رآه صلى الله
 عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد
 صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل اه قال شارحه الجلال وعدل عن
 قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الامي من
 اول الصحبة كابن أم مكتوم اه وأجيب عن ذلك بان المراد بالرؤية ملازمها
 فتساوى التعريفان لكن لا يخفى انه تأويل على خلاف الظاهر . على ان تعريف
 صاحب جمع الجوامع هو المعروف عند المحدثين كما قاله صاحب التقريب قال وعن
 اصحاب الاصول أو بعضهم انه من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم على
 طريق المتبع له والآخذ عنه بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا
 متابعة . وعن سعيد بن المسيب انه كان لا يعد صحابيا الا من أقام مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزاه معه غزوة أو غزوتين فان صح هذا عنه
 فهو ضعيف فان مقتضاه ان لا يعد جرير بن عبد الله البجلي وشبهه صحابيا ولا
 خلاف انهم صحابة اه قال السيوطي في شرحه عليه . بقى قول رابع انه من
 طالت صحبته وروى عنه قاله الجاحظ . وخامس انه من رآه بالغأ حكاه الواقدي
 وهو شاذ . وسادس انه من ادرك زمنه صلى الله عليه وسلم وهو مسلم وان لم
 يره اه . فاحترز ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع عن شرط البلوغ بقولهما من
 فانها تشمل الذكر والانثى والصبي والبالغ واحترز صاحب جمع الجوامع بقوله
 مؤمناً عن من اجتمع به كافراً ولو اسلم بعد حياته اذا لم يره بعد اسلامه اما من
 رآه مؤمناً ثم ارتد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ومات مسلماً فقال العراقي
 في نكتته على ابن الصلاح : في دخولهم في الصحابة نظر فقد نص الشافعي
 وابو حنيفة على ان الردة مبطله للعمل قال والظاهر انها محبطة للصحبة السابقة

كعنتر بن ميسرة والاشعث بن قيس أما من رجع الى الاسلام في حياته كعبدالله ابن ابي مرثد فلا مانع من دخوله في الصحابة. وجزم شيخ الاسلام يعني الحافظ ابن حجر العسقلاني في هذا والذي قبله ببقاء اسم الصحبة وأقول قال في فوائد الرحوت بعد ان حكى مذهبين في الردة احدهما لا تبطل والثاني انها تبطل الصحبة لكن الحق هو المذهب الاخير فان الردة تبطل الاعمال باسمها بالنسبة للقاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره اه. ثم قال العراقي وهل يشترط لقيه في حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الحنفية كزيد بن عمرو بن ثعلبة وقد عده ابن منده في الصحابة وكذا لو رآه قبلها ثم أدرك البعثة وأسلم ولم يره قال العراقي ولم أر من تعرض لذلك قال ويدل على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرهم في الصحابة ولده ابراهيم دون من مات قبلها كلقاسم اه. ولا شك ان قول صاحب الجوامع من اجتمع مؤمناً بمحمد الخ صريح في ان الشرط ان يجتمع به بعد النبوة مؤمناً ألا ترى انهم قالوا ان المراد بالاجتماع معه صلى الله عليه وسلم الاجتماع المتعارف كما يفيد المدلول عن رأي لا ما وقع خارقاً للعادة كاجتماع الانبياء به ليلة الاسراء واجتماع الملائكة الذين لقوه تلك الليلة وكاجتماع غير مميز به ولم يره بعد التمييز كالاطفال الذين حنكهم. قال العلاني في المراسيل عبد الله بن الحرث بن نوفل حنكهم صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له اه. وقال في النكت على ابن الصلاح كلام الائمة ابن معين وابي زرعة وابي حاتم وابي داود وغيرهم اشتراطه أي الاجتماع المتعارف فانهم لم يشبوا الصحبة لاطفال حنكهم النبي صلى الله عليه وسلم أو مسح وجوههم أو ثقل في أفواههم كعبد بن حاطب وعبد الرحمن بن عثمان التيمي وعبد الله بن معمر ونحوهم اه. نعم لا يشترط البلوغ على الصحيح بل المدار على التمييز كما قدمناه في شروط تحمل الرواية ولذلك اجمعوا على صحبة الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس ونحوهم. واحترزوا بقولهم وان

للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف^(١)

لم يرو عنه ولم تطل عن سائر الأقوال الضعيفة التي ذكرناها عن السيوطي . وعلى كل حال فتعريف ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع كلاهما على ما ذهب اليه جمهور المحدثين . وأما الصحابي عند جمهور الأصوليين فهو مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم متبعاً إياه والأصح عندهم عدم تحديد مدة الطول . واحسن من تعريفى صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب على مذهب جمهور المحدثين تعريف مسلم الثبوت على هذا المذهب وهو من لقيه مسلماً ومات على إسلامه اهـ

(١) قال الاسنوي « ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قيل يقبل وفاقاً للقاضي اهـ قال شارحه لأن عدالته تمنحه عن الكذب في ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل اهـ . وفي هذا الاستدلال نظر لأن قول الشخص أنا عدل تزكية لنفسه بالعدالة ولم يقبل هذا منه لكونه غير معروف بالعدالة والكلام هنا مفروض في معروف العدالة وأنه أخبر بوصف آخر هو الصحبة ولا شك أن العدالة لتضمنها التقوى تمنع عن مثل هذا الكذب لأنه في قوة الاخبار عنه بأنه اجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم فهو كذب عليه صلى الله عليه وسلم والكذب عليه من الكبائر فلا يصدر ممن عرف بالعدالة غالباً . ولذلك قال في مسلم الثبوت اخبار العدل عن نفسه بأنه صحابي اذا كان معاصراً له عليه السلام ليس كتعديله نفسه فإنه يستلزم الدور فإن العدالة لو ثبتت بقوله كانت متوقعة على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة لعدم الدور بل يفيد هذا الاخبار ظناً بصدقه لكن ظناً ضعيفاً للرغبة بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على طلبه فيكذب لاجله اهـ موضحاً من شرحه . واحترزوا بقولهم معاصراً له صلى الله عليه وسلم أي علمت معاصرته من غير اخباره ممن لم تعلم معاصرته أو علمت من اخباره فقط فلا يقبل قول الرتن الهندي الذي ظهر بعد ستائة سنة وادعى

قال « واما الثالث ففيه مسائل: الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات. الاولى
حدثنى ونحوه . الثانية قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط . الثالثة

الصحبة قال في القاموس انه كذاب ليس صحابيا اه وقبله الشيخ ركن الدين
علاء الدولة السمتاني وقال قد لقي الشيخ رضى الدين علي اللالا الرتن الهندي
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى
الله عليه وسلم وحبس ذلك المشط تبركا وقال وصل الى خرقه من الشيخ الرتن
ولا يخفى عليك أن الشيخين وان كانا تقيين وليين صاحبي كرامات لكن لم يكن
لهما معرفة باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولوا بالكشف مع
ان الجرح مقدم على التعميل كما في الحاشية لصاحب المسلم . قال في الفتاوى لكن
ينبغي ان لا يذكر الرتن بالشر لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع في الكبيرة
لكن روى في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف
انهم كانوا يقولون ان تلك الامشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم
للشيخ رضى الدين علي اللالا وهذا أى كون الامشاط امانة ان لم يكن بقول
الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا مجال للريبة فيه ثم مثل الرتن ما يدعيه
الاولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله ويلقبونه بعلم بردار
وينسبون فرقته اليه ويدعون اسناداً متصلاً به ويحكون حكايات عجيبة
ويدعون بقاءه الى قريب من ستمائة سنة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم
اولياء الله اصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم اه وأقول روى
الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر
حياته فلما سلم قام فقال «أرايتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى
من هو اليوم على ظهر الارض أحد» قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما
قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان يتخزم ذلك القرن . ومعنى قوله فوهل الناس
بفتح الهاء أى غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظه اليوم ويوانقها فيها
حديث ابي سعيد الخدري « لا تأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم »
وحديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ

أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا والعموم والخصوص والدوام واللا دوام .
الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعي لأن من طاع أميرا اذا قاله فهم منه أمره ولأن

رواها مسلم وروى مسلم ايضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته بشهر . وقوله
منقوسة أي مولودة فاحترز به عن الملائكة كذا في الجلال المحلى على جمع
الجوامع فكل من الرتن وعبد الله الملقب بعلم بردار ان كانا مولودين ولو قبل
موته بشهر فن الحال ان يعيشا الى ستمائة سنة بعد وفاته عليه السلام فن ابن
نجيء الصحبة وهما مهمبا قيل في صلاحهما وتقواهما وكرامتهما لا حجة في قولهما
وانما الحجة في قول الله ورسوله وأما قول غيرهما فيضرب به عرض الحائط مهما
علا كعبه علما وصلاحا . ومن هذا تعلم ان ما قاله صاحب التواتر في شأنهما مما
لا يعول عليه أحد . على ان الكشف لا يصلح حجة أصلا في شيء . غاية الامر انه
اذا لم يحل حراما أو يحرم حلالا يترك صاحبه وشأنه . فاعرف هذا ولا تعول على
خرافات الجوع وهذيانه . وعلى كل حال فهذه المسئلة لا تخص الامة الآن في شيء
فانه اذا ادعى صحبة وهو معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم فالشأن في قبول قوله
وعدم قبول قوله لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يدمي ذلك
والصحابية احياء ملء الدنيا فاما ان يقبلوا ذلك منه او يردوه فكان اللائق ان
يذكروا بدل هذا الذي ذكروه وأطالوا فيه الطريقة التي بها تعرف الصحابة بعد
انقراض عصرهم فان هذا هو الذي يخصنا وقد قالوا طريق ذلك اما التواتر
كابي بكر وصهر ونحوهما أو الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محصن أو شهادة
صحابي فيه بانه صحابي كمحمد بن أبي حمزة الدومى الذي مات باصفهان مبطونا
فشهد له ابو موسى الاشعري انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو باخبار آحاد
التابعين بانه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح أو قوله هو
انا صحابي اذا كان عدلا اذا امكن ذلك على ما فيه مما قدمناه فان ادعاه بعد مائة
سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل وان ثبتت عدالته قبل ذلك لقوله
صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «أرأيتم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة
منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد» الى آخره وقد ذكر في التقريب

فرضه بيان الشرع . الخامسة من السنة . السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط . السابعة كنا تفعل في عهده» أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر

وشرحه ان آخر الصحابة موتاً مطلقاً ابو الطفيل طمر بن وائلة الليثي وانه مات سنة مائة قاله مسلم في صحيحه ورواه الحاكم في المستدرک عن خليفة بن خياط وقال خليفة في غير رواية الحاكم انه تأخر بعد المائة وقيل مات سنة اثنتين ومائة قاله مصعب بن عبد الله الزبيري وجزم ابن حبان وابن قانع وابو زكريا بن منده انه مات سنة سبع ومائة وقال في رد المحتار على الدر انه مات سنة سبع وعشرين ومائة وقال وهب بن جرير بن حازم عن ابيه كنت بمكة سنة عشر ومائة فرأيت جنازة فسألت عنها فقالوا هذا ابو الطفيل . وأما كونه آخر الصحابة موتاً مطلقاً فجزم به مسلم ومصعب الزبيري وابن منده والمزي وفي صحيح مسلم عن أبي الطفيل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجهه الارض رجل رآه غيبي. وأما أنس بن مالك فانه آخر من مات بالبصرة من الصحابة وكانت وفاته سنة ثلاث وتسعين وقيل سنة اثنتين وقيل احدى وقيل تسعين . وآخرهم بمصر عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي مات سنة ست وعشرين وقيل سنة خمس وقيل سنة سبع وقيل ثمان وقيل تسع قال الطحاوي وكانت وفاته بسقط القدور وتعرف الآن بسقط ابي تراب اه . تقول القدي في القاموس وشرحه ان سقط القدور هي المعروفة الآن بسقط عبد الله بالغربية وبها توفي عبد الله بن جزء وأما سقط ابي تراب فهي بالسمنودية . وقد ظهر بعد الستائة رجل يسمى رتن الهندي وادعى الصحبة فصدقه جماعة متهورون ممن يتبع كل ناعق ويلبي دعوة كل ناهق ورحم الله ابا حيان حيث يقول:

ان عقي لني عقال اذا ما أنا صدقت كل قول محال

قال في القاموس رتن محركا بن كربال بن رتن البترندي ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر في الهند بعد الستائة فادعى الصحبة وصدق وروى احاديث مسمناها من اصحاب اصحابه اه . وقال الذهبي في الميزان رتن الهندي وما ادراك ما رتن شيخ دجال بلا ريب ظهر بعد الستائة فادعى الصحبة والصحابة

الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في الخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل : الاولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها الى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) أو شافني أو انبأني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك . الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) وانما كانت دون الاولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة

لا يكذبون وهذا تجرؤ على الله ورسوله اهـ . وهذا يؤيد ما قلناه فإياك أن تفتقر بأقوال من ظهورها بمظهر الصلاح والتقوى ولبسوا لباس التلبيس واتخذوا صناعة الدجل والتدليس فانهم دعاة ابليس وشرعنا برىء من مثل قول هؤلاء المهاويس والله الموفق وانما اطلنا في الكلام عليه لان المسئلة أخذت دوراً كبيراً بين العلماء ومنها تعلم كذب كل من يدعى لنفسه الصحبة كالذي يسمونه شهورش من الجن ودعوى رواية الاحاديث عنه بصفة كونه صحابياً فان حديث جابر « ما من نفس منفوسة اليوم بأنى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ » شامل للجن والانس وان كان غيره قيده بمن كان على ظهر الارض فان الجن أيضاً على ظهر الارض ومن سكانها بغير شك كيف والثقلاق اللذان أثقلا الارض هما الانس والجن فكل الاحاديث التي رويناها صادقة على الانس والجن كما أن لفظ شهورش ليس علماً على شخص بل هو لقب لكل من تولى القضاء في عالم الجن فهو كلفظ فرعون لكل من تولى ملك مصر فهؤلاء أيضاً بالحقون باصحاب رتن الهندى فاعرف الحق وعض عليه بالنواجذ

(١) قال الاسنوي « الاولى في بيان الفاظ الصحابي ومراتبها الى النوعين أشار بقوله سبع درجات الاولى ان يقول حدثني الخ » أقول هذه الدرجة حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع

(٢) قال الاسنوي « الثانية قال رسول الله الخ » فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه انما جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال ابو بكر الباقلائي لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال

لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل
لكونه أحط درجة مما قبله. واعتبر القاضي ابوبكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا
الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا. الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله
عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال
التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه لفظ يدل
على أنه أمر السكّل أو البعض دائما أو غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا فقوله
لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولأجل هذا الاحتمال توقف

فبيّنتي قبول قوله على ظهور عدالة الصحابة وذلك لانه لم يعرف رواية صحابي عن
تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا أسلم في خلافة أمير المؤمنين عمرو يسمى
كعب الاحبار أو كعب الخبر في الاسرائيليات وفي التيسير روى عنه العبادلة
الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات. فاذا تمهد هذا فالصحابي الذي
ينسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اما سمع من فیه الترفيف أو
سمعه من صحابي مثله والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعاً والقاضي
لا يخالف في الحجية وانما يقول يحتمل الارسال وحديث الصحابي حجة موصولا
أو مرسلا

(١) قال الاسنوى « واعتبر ابو بكر هذا الاحتمال ان قلنا ان الصحابة كلهم
عدول الخ » أقول قد علمت ان كون الصحابة عدولا هو مذهب الاكثر
والاكثرهم اهل السنة جميعاً وان معنى قول القاضي فيبيّنتي القبول على مسألة
التعديل ان قبوله مبني على ظهور عدالة الصحابة فهو لا يخالف في الحجية كما
ذكرناه وهذا اذا قال الصحابي قال رسول الله اما اذا قال قال لنا رسول الله فهو
لا يحتمل الارسال وحجة اتفاقاً كما صرح به في المسلم

(٢) قال الاسنوى « الثالثة ان يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الخ »
أقول القول بالحجية هو قول الاكثر لان الظاهر ان الأمر والنهي هو الرسول
صلى الله عليه وسلم مشافهة

الامام في المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة^(١) ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تبين المراد ذهب الاكثرون الى أنه حجة كما نقله الامام والآمدى واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة . الرابعة أن يبني الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم^(٢) وهي حجة عند الشافعى والاكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لامرين: أحدهما أن من طأوع أميراً اذا قال أمرنا بكذا فهم منه امر ذلك الأمير . الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ لا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجماع لان الصحابي من الامة وهو لا يأمر نفسه فتمين كونه من الاخبار وهو المدعى . وأما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه . الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم^(٣) ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى

(١) قال الاسنوى « ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام الخ » أقول لا وجه لتوقف الامام فان هذا الاحتمال احتمال بعيد محض على أن لفظ أمر أو نهى يدل على افعال أو لاتفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل به ومن زعم انه للندب يعمل به وبعد الاتفاق على ان لفظ أمر أو نهى يدل على ما ذكر لا وجه للتوقف والاحتمال فيها وراء ذلك وهو كونه للوجوب أو للندب فهو حجة ، على ان التحقيق ان الامر والنهى ليسا الا لاقتضاء الحتمى فعنى امر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتما وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب أو التحريم بالمعنى وهو حجة كما سيجى ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول الخ » أقول قيل لا يحتمل الخلاف في أمير المؤمنين ابي بكر الصديق فانه لم يكن امام فوقه حتى يأمره وفيه ان احتمال القياس باق

(٣) قال الاسنوى « الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله الخ » أقول

واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك مانصه قال الشافعي « وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله . ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي في كتاب الجنائيات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطا « ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع - اذا صدر من الصحابي او التابعي - ثم رجم عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد » والنقل الاول ارجح لكونه منصوفا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجة دون ما قبلها الكثرة استعمال السنة في الطريقة . الدرجة السادسة ولم يذكرها الا مدي ولا ابن الحجاب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(١) وفي حمله على التوسط مذهبان في الحصول

هو حجة عند الاكثر للظهور في سنته صلى الله عليه وسلم وعند الحنفية نعم سنة الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم أيضاً فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضاً والنزاع بين الحنفية والشافعية انما هو في أن لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاي سنة هي عند الحنفية المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

(١) قال الاسنوي « الدرجة السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم البخ « أقول ابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من أهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وليس يظن السماع بلا واسطة قال صاحب الفواتح وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه وأما انه مسموع منه فامر زائد لا يحتمله اللفظ فائباته من غير دليل لكن يكون حجة على مسألة التمديد لما قدمناه من انه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار وجلال الدين السيوطي وان كان صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جداً لا يقاس عليه فالتألب ان الواسطة صحابي مثله وكلاهما عدل فكان حجة بهذا

والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف جملة على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين^(١) وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعملها في التوسط . السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما^(٢) ثم اختلفوا في المدرك فعلمه الامام

الاعتبار وبهذا تعلم انه لا خلاف في الحجية

(١) قال الاسنوى « اصحهما عند المصنف جملة على السماع الخ » أقول قد علمت ان هذا يخالف لمذهب الاكثر من اهل الاصول من انه على احتمال الارسال وان السماع غير مظنون بل هو أمر زائد لا يحتمله اللفظ غير ان هذا شيء والحجية باعتبار كون الغالب ان الواسطة صحابي شيء آخر فيكون حجة بهذا الاعتبار لا باعتبار انه مسموع لهذا الراوى من الرسول عليه السلام (٢) قال الاسنوى « السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل في عهده عليه الصلاة

والسلام فهو حجة على الصحيح الخ » أقول هذا القول ظاهر في نقل الاجماع كما يقول الآمدى واتباعه فالمعنى كنا جماعة الصحابة نفعل كذا جميعاً وقيل ليس حجة لانه ليس واحداً من الثلاثة لانه انما يدل على أن فعلهم كان كذا لانه من الله أو الرسول ولا اجماع أيضاً والا كان المخالفة اياه خرقاً للاجماع فيكون الخلاف خطأ وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطئ مخالفه والجواب ان بطلان خرق الاجماع انما هو في الاجماع القطعى وهذا الاجماع ظنى فلا يكون المخالف مبطلا وهذا كله مفروض فيما اذا لم يقل الصحابي كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم كذا اما اذا قال الصحابي كنا نفعل بزيادة نحو في عهده او وهو يسمع نحو قول ابن عمر « كنا نتخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نخبرنا أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » رواه البخاري وقول أبي هريرة « كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل الناس أبو بكر ثم عمر ثم عثمان » فهو رفع للحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا توقف فيه كذا في الفواتح وبهذا تعلم ان قول الصحابي كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام ونحوه لا خلاف في انه حجة وانه مرفوع الى الرسول بلا واسطة أصلاً وان الخلاف في كونه حجة أو ليس بحجة انما هو فيما

واتباعه بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلمه الآمدى ومن تبعه بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فالحق الاولون بالسنة والثانى بالاجماع. وينبنى على المدركين ما اشار اليه

اذا قال كنا نفعل ولم يزد نحو قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم فتمين ان يحمل على الاول مدرك الامام واتباعه وتعليله الحجية بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة فى تقريره ذلك الفعل وهو مرفوع موصول لا ارسال فيه فلذلك الحقوه بالسنة بل هو منها قطعاً بلا توقف ويحمل على الثانى مدرك الآمدى وتعليله بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فهو محمول على فعلهم جميعاً بعد عصره فهو اجماع لكنه ظنى ولذا لا يكون مخالفه مبطلا والحقوه بالاجماع وهذا الاخير هو الذى وقع فيه الخلاف. وقيل انه ليس بحجة كما ذكرناه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والاكثر محتج بقوله من السنة فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقريره وقيل لا لجواز ان لا يعلم به فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه قائمه طائشه لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بانحاء للإشارة الى ان كل صورة دون ما قبلها فى الرتبة اه. فانظر كيف علل قول الصحابي فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده او كان الناس يفعلون فى عهده فكنا نفعل فى عهده بان كل هذه الصور راجعة الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهمى ملحقة بالسنة وعلل مقابله فى قبوله لجواز ان لا يعلم به اى فلا يكون واحد من الثلاثة قول الله أو قول رسوله ولا اجماع وعلل قوله كان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه بدون زيادة فى عهده عليه السلام بظهور ذلك القول فى جميع الناس الذى هو اجماع وعلل مقابله بقوله لجواز ارادة ناس مخصوصين اى فلا يكون اجماع ولهذا الاحتمال قلنا انه اجماع ظنى ولذلك قال العطار قوله الذى هو اجماع اشارة الى أن وجه الحجية الاجماع دون التقرير اه. أى بخلاف الصور الاولى

النزالي في المستصفي وهو الاحتجاج به اذا كان الغائل تابعيا وكلام المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كذا تفعل في عهده وهو الذي جزم به ابن الصلاح^(١) لكنه خلاف طريقة الامام والآمدي ولهذا مثله بقول عائشة «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه» وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتتمالات السابقة. قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على المصنف تحسیناً للظن به^(٢) وقد تقدم الكلام على

فان وجه الحجية فيها هو تقريره لما كانوا يفعلون لظهور أن ذلك ما كان يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم فكان ظاهراً في تقريره كما قال . غير ان حكاية الخلاف في هذه الصور التي زاد فيها الصحابي في عهده ونحوه لا يظهر لها وجه كما أن جعل بعضها دون بعض لا وجه له لما أنها كلها ظاهرة في تقريره صلى الله عليه وسلم ولعل الجلال للإشارة الى ذلك علل جميع هذه الصور بعلة واحدة بقوله عقب جميعها لظهوره في تقرير النبي ولذلك جزم في مسلم الثبوت وشرحه الفوائد بأنه متى قال الصحابي كذا تفعل بزيادة نحو في عهده او وهو يسمع فرفع الى الرسول بلا توقف فيه لان الظهور في ذلك كاف في غلبة الظن بالرفع

(١) قال الاسنوي « وكلام المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول الخ » أقول قد علمت أن الصحابي اذا قال كذا تفعل كذا في عهده ونحوه كان حجة ووجه حجيته لرجوعه الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهو ملحق بالسنة بل هو منها كما سبق وهذا هو الذي فيه كلام المصنف. واما اذا قال كذا تفعل او كان الناس يفعلون كان حجة باعتبار أنه ظاهر في الاجماع فوجه الحجية فيه الاجماع دون التقرير فموضوع مقاله المصنف يخالف موضوع طريقة الامام والآمدي ولذلك المصنف مثل بقول الصحابي كذا تفعل على عهد الرسول والامام والآمدي مثلاً بقول عائشة كان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه اي كانوا لا يقطعون يد السارق في الشيء التافه اي في مرقته وهو مادون النصاب المقدر لذلك

(٢) قال الاسنوي « اذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول

الصحابي

قال « الثانية لغير الصحابي أن يروى اذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم أو أشار أو سكت وظن اجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يحيزله » أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألقاها. فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور . وأما بيان

على السماع الخ « اى فيكون حجة . أقول قدمنا ان الامام ابا بكر الرازي الشهير بالجصاص والامام ابا سعيد البرذمي والامام فخر الاسلام البرزوي والامام شمس الائمة السرخسي واتباعهم ومالك والشافعي في القول القديم واحمد في رواية قالوا إن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وتركه لرأيه ولا يلحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعي في القول الجديد وأبو الحسن الكرخي وجماعة وعلى هذا استمر أصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء . وقيل قول ابي بكر وعمر فقط ملحق بالسنة والنزاع فيما لم تعم البلوى به . وأما فيما اذا تمت البلوى به وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين لا يجب الاخذ به باتفاق لانه لا تقبل فيه السنة فلا يقبل ما هو يقبل الشبه به ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب التأمل فيه فما وافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقر عند علمهم به فانه حينئذ اجماع يجب اتباعه باتفاق . واما قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه فعند اصحابنا الحنفية يجب الاخذ به اتفاقاً فهم يوافقون ما قاله الاسنوي لانه اذا لم يكن للرأي فيه مجال كان لا بد لقوله من حجة تقليدية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة يريثون عنه بعد انتهام والحجة اما عقلية أو تقليدية والاول منتف بالعرض فتمين الثاني فله حكم الرفع فذهب دليل الدليل كالاجماع فانه اجماع على ان له مستنداً من النقل ومتى كان له حكم الرفع فتنى وجب على غير الصحابي الاخذ به وحب على الصحابي ايضاً اتباعه والاخذ به الا اذا ارباب الصحابي فله عدم الاخذ به بخلاف غيره لان للصحابة ان يرباب بعضهم في بعض

المراتب فقد أشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة
الا الخامس فان الامام جعله في المرتبة الثالثة . وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له
وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول . المستند الاول من
مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد امجاءه وحده
أو مع غيره فله أن يقول حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا والا فلا يقولها
بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر .
الثاني أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم
أو الامر كما قرئ على ونحو ذلك وحيثئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً
حدثني أو أخبرني أو سمعته كما قال في المحصول^(١) وانما كان هذا النوع دون الاول

فلا يعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخبر ولا نرتاب فيهم لاننا حينما
عن غير ذلك وأمرنا بالافتداء بهم . وأما الاخذ بقول التابعي فيما يدرك بالرأي
فكذلك يجب علينا اتباع قوله عند عدم اليقينة لان لنا أن نرتاب فيهم لعدم النهي
عن ذلك وعدم الامر بالافتداء بهم اه ملخصاً من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوي « المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث
من لفظ الشيخ الخ » أقول ان الرواية فيما عدا الصحابة تتقوم بثلاثة أمور: الاول
التحمل والثاني الاداء والثالث البقاء . وكل واحد منها يكون عزيمة ورخصة
فالعزيمة في التحمل اصل وخلف والاصل أقسام الاول قراءة الشيخ من حفظه
على التلميذ والتلميذ يسمع . وهذا ما اشار اليه الاسنوي بقوله ان يسمع الحديث
من لفظ الشيخ واما قوله ثم ان قصد امجاءه الخ فهو بيان لطرق اداء المروى
وهو رواية التلميذ لغيره ومنه قراءة الشيخ على التلميذ من كتاب والتلميذ يسمع
وهذا مندرج في قول الاسنوي ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ لانه شامل لما
اذا كان الشيخ يقرأ من حفظه ولما اذا كان يقرأ من كتاب . الثاني قراءة المتحمل
للحديث على الشيخ والشيخ يسمع أو قراءة غير المتحمل على الشيخ والشيخ يقرر
والقاري وغيره يسمعون تقرير الشيخ ولو ظننا بان يكون هناك قرينة تفيد ظن
التقرير وان لم يقرر هو باللسان وهذان يسميان في الاصطلاح بالعرض ورجح

لا احتمال القهول والغفلة . الثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه أو بأصبعه الى انه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل الا أنه لا يقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا قاله في المحصول وفيه نزاع يأتي . الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب عل ظن القارئ أن سكوته اجابة واتفقوا الا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه . وأما

هذين ابو حنيفة رضى الله عنه اذا كانت القراءة عن كتاب قال رضى الله عنه : لا فادته التمكن من ضبط المتن والسند وكال العناية به . وذهب جمع ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافاً للاكثر من المحدثين فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلوا بقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه قلنا هذا في غير محل النزاع فانه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم فاما ما يوحى اليه لا يمكن معرفته من غير اخباره عليه السلام بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح وهذان هما اللذان اشار اليهما الاسنوي بقوله والثاني ان يقرأ على الشيخ الخ . وبقوله والثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له الخ وبقوله والرابع ان يقرأ عليه اى على الشيخ ويقول المتحمل لشيخه هل سمعته فيسكت الخ مع ما قاله بعد ذلك من قوله وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة اهـ . واما قوله واما اطلاق حديثنا الخ فهو بيان لطريق الاداء وما فيه من الخلاف في الفاظه . هذه اقسام صور الاصل واما الخلف فالكتابة والرسالة وهو ما اشار اليه المصنف بقوله وكتب الشيخ الي وقال فيه الاسنوي والخامس وقد تقدم أن الامام جملة ثالثاً أن يكتب الشيخ الخ واطنك بعد ان علمت ان هذا خاف وان كل ما قبله اصل لا تشك في ان الصواب ما صنعه المصنف حيث جملة خامساً لا ما صنعه الامام حيث جملة ثالثاً لان الاربعة السابقة اقسام لمقسم واحد هو الاصل واما الخامس فهو خلف لا اصل ولذلك قالوا والكتاب كالخطاب والرسالة كالقراءة شرطاً وعرفاً فاذا كتب الشيخ حديثنا أو أرسل رسولا ليقراه على المرسل اليه وأجاز الرواية عن

اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذي أشار إليه المصنف تبعا للامام كما حرره الآمدي في الاحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الاثمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدي تبعا للغزالي واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة ثم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى . قال في المحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القاري للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره . واعلم أن تصوير هذه المسئلة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراهما بما اذا جزم القاري فقال حدثك ولاشك أن السكوت على هذا لولم يكن صحيحا لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

نفسه كفي كما اذا قرأه مشافهة والصحيح كفاية ظن الخط في الكتابة والصدق في الرسالة ، واما الرخصة في التحمل فالاجازة وهو ان يقول الشيخ للمتحمل أجزتك ان تحدث بمروياتي وهو ما أشار اليه الاسنوي بقوله والسابع ان يجيز الشيخ فيقول اجزت لك الخ والخلاف الذي حكاه الاسنوي وغيره في جواز الاجازة انما هو اذا كانت للرواية وعمل المجتهد بها اما اذا كانت للتبرك فلانزاع في صحتها لذلك . ومن الرخصة ايضا المناولة وهي ان يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول هذه احاديثي عن فلان او يناول السامع الشيخ ويقول هذه احاديثي عنك أو عن فلان فيقرره وقد تقارنها الاجازة وقد لا تقارنها فيبينها عموم من وجه فهي أخص من الاجازة بوجه وشرط الحنفية ان يعلم المجاز له مافي الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من ليس مأمونا لم تصح الرواية اصلا وان لم يحتمل فكذلك لا تصح الرواية عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهذا هو الذي اشار اليه الاسنوي بقوله السادس ان يشير الى كتاب فيقول الخ والعزيمة في الاداء اداء اللفظ المسموع من في النبي صلى الله عليه وسلم بدون

الخامس وقد تقدم ان الامام جعله في المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى آخره حكمه حكم الخطاب في العمل والرواية اذا علم أو ظن انه خطه لانه لا يقول سمعته ولا حدثني بل أخبرني قال الآمدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عني أو أجزت لك روايته . السادس أن يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت مافي هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني أم لا كما له أن يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوي ناولني أو أخبرني أو حدثني مناولة وفي اطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروي عن غير تلك النسخة الا اذا أمن الاختلاف . السابع أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروي عني ماصح من مسموعاتي أو مؤلفاتي أو كتاب كذا قال الآمدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو

ادنى تغيير او من في شيخه والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشرعية والظاهر ان يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشرعية اذا كان الحديث واردا بالمعنى الشرعي ويشترط في النقل بالمعنى اللغوي أن يكون عالما باللغة أيضاً ان كان الحديث وارداً بالمعنى اللغوي . والاولى ان ينقل لفظ الحديث بصورته لانها العزيمة وليست الرخصة رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه . وفصل فخر الاسلام تفصيلا في الرواية بالمعنى ان اردته فاطلبه من المطولات . واما العزيمة للبقاء وهو الامر الثالث فهي دوام الحفظ من وقت التحمل الى وقت الاداء عن ظهر قلب والرخصة تذكرة مافي الكتاب بعد النظر اليه وان لم يتذكر مافيه ولكن علم أنه خطه او خط ثقة غيره والكتاب محفوظ عنده او عند ثقة امين حرمت الرواية والعمل عند أبي حنيفة وصحت عند الاكثر من أهل الاصول وهو المختار . وعلى هذا الخلاف يتفرع الخلاف في رؤية الشاهد خطه في الصك فتجوز شهادته عند معرفة خطه وعدم تذكر مافيه عند الاكثر خلافاً للامام ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز

يوسف وجوزة أصحاب الشافعي وأكثر المحدثين فعلى هذا يقول اجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى اجازة قال وفى اطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان الاظهر وعليه الاكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بالما يتحملة المجيز لى رويه المجاز ان اتفق ان المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية . قال الامدى واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة فان قيل اهل المصنف الوجادة وهى ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث رويها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضى الله عنه وصححه . قلنا انما اهملها لانه تكلم فى اسباب الرواية لافى اسباب العمل وليس له ان يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقا ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقوله وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتمن . قال :

«الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لابي حنيفة ومالك . لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل . قيل الرواية تعديل . قلنا قد يروى عن غير العدل . قيل اسناده الى

العمل به عند الامام خلافاً للاكثر وفصل ابو يوسف بين الرواية والسجل فاجاز فيها اذا عرف الخط ولم يتذكر وبين الصك فلم يجز فيه عند عدم التذكر وروى عن محمد الجواز فى السجل رواية كان او سجلاً او صكاً تيسيراً للناس ولان معرفة خطه والكتساب او السجل او الصك فى يده او محفوظ عند ثقة أمين تقتضى الظن بأنه مسموعه او مكتوبه او مسموع ثقة او مكتوبه وعدم التذكر ليس بمنع من هذا الظن للضرورة واتباع الظن واجب فيجب العمل به وفى المطولات ما هو اوسم من هذا وفى هذا الكفاية للمقل

الرسول يقتضى الصديق . قلنا بل السماع . قيل الصحابة أرسلوا وقبالت . قلنا لظن السماع » أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الوسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه بذلك لكونه ارسل الحديث أى اطلقه^(١) ولم يذكر من جمعه منه . فان سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً وان كان اكثر فيسمى معضلاً ومنقطعاً . واما في اصطلاح الاصولييين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسرهم الآمدي . وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين . وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضي الله عنه الى المنع منه الا مسائل ستر فيها^(٢) واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول الى قبوله^(٣) ونقله الآمدي عن الاثمة

(١) قال الاسنوي « أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين الخ » أقول حاصل هذا ان المرسل عند المحدثين هو ما رواه تابعي واسقط الصحابي الذي روى عنه وان سقط قبل الصحابي واحد فنقطع وان كان اكثر فمعضل ومنقطع ايضاً والكل مع فرض ان الراوي الذي اسقط من ذكرنا تابعي واما ما رواه من دون التابعي من غير سند فهو المعلق والاصوليون لما رأوا ان تكثير الاصطلاحات والاسامي لا فائدة فيه ادخلوا كل هذه الاقسام في مسمى المرسل وعرفه بعضهم بما عرفه الاسنوي نقلاً عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الاولى ان يعرف بما رواه العدل من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع

(٢) قال الاسنوي « وقد اختلفوا في قبوله الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وهو ان كان من صحابي يقبل مطلقاً اتفاقاً ولا اعتداد بمن خالفه . قال في شرحه لانه اما سمع بنفسه أو من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف فيه لانه انكار الواضح اه

(٣) قال الاسنوي « وذهب الجمهور من المعتزلة الخ » أقول القول بقبول مرسل غير الصحابي ايضاً مطلقاً اذا كان الراوي ثقة هو قول اكثر العلماء

الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لانه اذا أسنده فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته^(١) وذهب ابن الحاجب الى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم. وذهب عيسى بن أبان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقا^(٢) قوله «لنا» أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط

ومنهم الاثمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد رضى الله عنهم فليس هو قول جمهور المعتزلة فقط كما يظهر من عبارة الاسنوى

(١) قال الاسنوى «حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند الخ» أقول لان من أرسل فقد تكفل نفسه لك بالصحة لان العدل لا يجترئ نسبة ما فيه ريبة الى الجنب الاقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ولا شك أن هذا يزيد قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله ولذلك قال الاسنوى حتى بالغ بعضهم الخ

(٢) قال الاسنوى « وذهب عيسى بن أبان الى قبول الخ » أى ذهب عيسى بن أبان من الحنفية الى قبول المرسل من القرون الثلاثة مطلقا وبعد القرون الثلاثة يقبل من أئمة النقل ووجه كثرة العدالة في القرون الثلاثة وعدم فساد الكذب فالظاهر أنه انما سمع من العدل وبعد تلك القرون قد فساد الكذب فلا بد من تعديل الرواة وذا لا يكون الا من الأئمة وعلى هذا لا يشترط التزكية في الرواة والشهود في تلك القرون كما هو رواية عن أبي حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الاثمة الاربعة فان مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية في العدالة وقال الظاهرية وجمهور الحديثين الحديثين بين المائتين من الهجرة لا يقبل المرسل مطلقا سواء كان من أئمة النقل أو لا ومن القرون الثلاثة أو لا قال العيني في البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع. وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقا من أي قرن كان اعتضد بشيء مما ذكره الشافعي أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم . قال في مسلم الثبوت وهو المختار قال في الفواتح عليه قيل وهو مراد الاثمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد

بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الاصل فى المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده (١). تمسك الخصم بثلاثة اوجه الاول ان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدهام. أحدها أن رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لوروى ممن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا. قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً (٢) ولهذا الوسئل الراوى عن عدالة الاصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثانى ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاة

بتوثيق من ليس له معرفة فى التوثيق والتجريح وعلى هذا خلاف ابن ابان فى عدم اشتراط هذا الشرط فى القرون الثلاثة لزمه عدم الحاجة الى التوثيق فى تلك القرون لان الرواة كانوا فيها أهل بصيرة فى التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون الثلاثة المذكورة التى قد فشا الكذب فيها والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلاً فلا بد من الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والفواتح

(١) قال الاسنوى «ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الاصل لم تعلم الخ» أقول أجاب القائلون بالقبول بان استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث أئمة الشأن عنه دليل العلم بصفاته فالذات وان كانت مجهولة لكن كونه ثقة معلوم

(٢) قال الاسنوى «قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً» أقول ولك أن تقول ان الكلام مفروض فى ان الذى روى الحديث المرسل هم أئمة الشأن الماهرون العارفون بشرائط القبول فروايتهم عن غير العدل وعدم البيان بميدجداً والمسئلة ظنية يكفى فيها غلبة الظن . وأما قول صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروى عنه فغير مفيد لان هذا الاحتمال موجود عند ذكر الوسيلة وتمذيله من العدل الراوى عنه والمعدل الراوى من أئمة الشأن فى الترجيح فانه مقبول قطعاً مع قيام احتمال انه عدل بناء على ظن العدالة على أنه لا طريق فى التعديل الا ظن العدالة لعدم امكان الوصول الى اليقين فى مثل هذا

والسلام يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه بل انما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يحبل حاله^(١) لئلا ان الصحابة ارسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها باسمهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب^(٢) قال في المحصول فاذا بين الصحابي بعد

(١) قال الاسنوى «قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه الخ» أقول ولك أن تقول كون الراوي عدلاً ومن أئمة الشأن الماهرين في معرفة شرائط القبول يرجح صدق الواسطة خصوصاً مع علم الراوي ان اسناد الكذب الى الرسول عليه السلام من الكبائر فهو محتاط في ذلك غاية الاحتياط

(٢) قال الاسنوى «قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن ان الصحابي سمعها الخ» أقول قد تقدم ان الصحيح ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقاً وما ذاك الا لان الصحابي اما ان يكون سمع بنفسه الحديث من في رسول الله عليه الصلاة والسلام أو سمعه من صحابي آخر وكلاهما عدل فاعلة في قبول مرفوعه ومرسله ليست الا العلم بعدالة الصحابي وكذلك هنا المفروض ان الراوي من أئمة الشأن المدول الماهرين في معرفة شرائط القبول فيغلب على الظن انه انما روى عن عدل ثقة. وحاصل ما استدلل به القائلون بالقبول ان العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه جزم بنسبة المتن اليه عليه الصلاة والسلام وجزمه بذلك يقتضى تعديل أصله الذي اسقطه والا كان تليسياً وغشاً منافياً لامانته وعدالته فاذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه وأما قول صاحب المحصول اعتراضاً على هذا الدليل ان أريد بالجزم اليقين فهذا لا يمكن من العدل لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان أريد الظن فيجوز ان يخطيء فلا يصير ظنه حجة على الغير فهو في غاية السقوط لان المراد بالعلم في مثل ما هنا هو غلبة الظن الذي يجب العمل

به وهذا الظن من العدل الامام العالم بشرائط الرواية والقبول لا يكون الا عند تعديل الاصل والا كان تدليساً وغشاً منافياً للامامة والعدالة والكلام انما هو في الراوي الامام العدل الا ترى ان ابراهيم النخعي الذي هو من كبار التابعين حين قال له الامام اذا رويت لي عن ابن مسعود فاسنده لي قال متى قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد أي قالوا اكثر وانما اسقطوا لتقصير المسافة . وقال رئيس الاولياء وتاج الاصفياء ذلك الامام من أئمة الحديث الشيخ الحسن البصري قدس سره متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه أي حديث ذلك الفلان دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين أي عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما انما يرسلان اذا بلغ الرواة حد التواتر فراسيلهما مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ويحتمل ان يكون مثل هذا الكلام من المبالغة في تصحيح مراسيلهما والله اعلم . الا ترى ان هؤلاء الذين قبلوا المرسل لم يقبلوه الا من الائمة أصحاب الشأن امثال هذين الامامين ولذلك ردوا قول ميرزا جان في حواشيه كثيراً ما يوجد من غير الائمة من طاعتهم انهم لا يروون الا عن عدل فراسلهم أيضاً يقتضي تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كارسال الائمة فلا فرق فقالوا في رده ان دعوى وجود المدول بالصفة المذكورة في غير الائمة ممنوعة بل المدول من غيرهم لا يبالون ممن أخذوا ورووا الا ترى ان الشيخ علاء الدولة السعدي كيف اعتمد على الرقن الهندي ولو سلم وجود عدول من غير الائمة اصحاب الشأن لا يروون الا عن عدول فذلك بحسب زعمهم وكثيراً ما يخطئون كما ان القائلين بالقبول لم يستدلوا بقبول ارسال الصحابة فقط بل استدلو أيضاً بقبول ارسال الائمة من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وطامر الشعبي و ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك معروفاً بينهم مستتراً بلانكير من أحد من الائمة فدل ذلك على ان ارسال صنع جري عليه الائمة من وقت الصحابة الى القرون التي بعدهم وقبل الكل ولم يتركوا المرسل الا اذا علم تساهل

ذلك أنه كان مرسلًا ومعنى الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضًا ^(١) قال وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل . وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضًا ^(٢) وهذا موافق لكلامه أولاً فإنه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . واختلف المانعون من قبول

الراوي المرسل فإن عدم القبول حينئذ يكون لسبب يختص بذلك الراوي لعدم قبول مطابق المرسل ولذلك قال محمد بن سيرين لا تأخذ بمراسيل الحسن وابن العلية لأنهما لا يباليان ممن أخذ الحديث اهـ وإن كان قوله لا يتم لأن غاية ما قاله رضى الله عنه عدم المبالاة في أخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وإيجاب العمل به وهما شارطان فيها المدالة وسائر الشرائط فهما وإن لم يباليا في الأخذ عنهما لا يرويان إلا عن العدل ولا يرسلان إلا إذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم عن الحسن البصري كذا يؤخذ من الفواتح على المسلم

(١) قال الاسنوي « فإذا بين الصحابي أنه كان يرسل ويسمى الأصل الخ » أقول مثله ما رواه ابن عباس « لا ربا إلا في النسبة » ثم قال سمعته من أسامة

ابن زيد

(٢) قال الاسنوي « وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه الخ » أقول قدمنا أن مرسل الصحابي مقبول اتفاقاً وإن دعوى الخلاف فيه لا يلتفت إليها لأنه أما مسموعه من النبي صلى الله عليه وسلم وأما من صحابي آخر ولذلك قبلوا رواية البراء بن عازب مع أنه صح عنه أنه قال ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما حدثناه عنه لكننا لا نكذب في التحديث وبهذا تعلم ما في قول الاسنوي تبعاً لما في المحصول من عدم التفصيل بين مرسل الصحابي ومرسل غيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . ولذلك قال في التحرير وشرحه فإن كان المرسل صحابياً فحكي الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول أبي اسحاق الاسفرائيني لا يحتاج به وما عن الشافعي من نفي قبوله إن علم إرساله أي الصحابي عن غيره كما نقله عنه في المعتمد أي ولعدم الاعتداد بهذا أيضاً وفي

مراسيل الصحابة مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين^(١) وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كعز وسارق رداء صفوان . قال :

« فرعان الاول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم . الثاني اذا أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف » أقول المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور^(٢) : منها ان يكون من مراسيل الصحابة^(٣) أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة بأسناده لكونه ضعيفاً^(٤) كما صرح به في المحصول أو أرسله

أصول نحر الاسلام حكى الاجماع على قبول مرسل الصحابي وجزم بذلك في مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « فقال بعضهم لاحتمال روايته عن التابعين الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن رواية الصحابي عن التابعي اما محصورة في رواية بعض الصحابة عن كعب الاحبار في الاسرائيليات أو انها نادرة جداً كما ان جميع الصحابة عدول باتفاق أهل السنة والجماعة من أهل القبلة وقد علمت الحال في ما عز وصفوان أيضاً فالقول بعدم قبول مرسل الصحابي لا يعول عليه

(٢) قال الاسنوي « المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن الخ » أقول حاصل هذا ان الامام الشافعي رضى الله عنه قال ان المرسل ان لم يكن معه عايد يحصل به الظن لا يقبل لجهالة المروي عنه فلا يكون حجة عنده الا بالعايد ومنعه القائلون بقبول المرسل الذي رواه الامام الثقة ولم يذكر الاصل بان اعتماد الامام الثقة يفيد الظن بدون حاجة الى العايد

(٣) قال الاسنوي « منها ان يكون من مراسيل الصحابة » أقول قد علمت ان هذه مقبولة اتفاقاً على الصحيح

(٤) قال الاسنوي « أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة الخ » أقول واعترض على هذا بان المسند اذا كان اسناده صحيحاً فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بان المسند يبين صحة اسناد المرسل انما يلزم لو كان الاسناد فيهما واحداً

راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول^(١) أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم^(٢) أو عرف من حال الذي أرسله انه لا يرسله الا ممن يقبل قوله ليكون المذكور اظهراً للساقط وحينئذ يرتفع الارسال لان زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة والكلام مطلق فكما يتناول هذا يتناول ما اذا تعدد اسنادها ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته باسناد آخر. وأشار الاسنوى الى الجواب عن هذا الاعتراض بقوله وان لم تقم الحجة باسناده . وحاصله انه يعمل بالمرسل وان لم تثبت عدالة رواة المسند أى بلا التفات الى تعدلهم بخلاف ما لو كان العمل بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته ولا يضر كون المسند ضعيفاً في تمضيده للمرسل لان الظن قد يقوى عند ضم المسند ولو ضعيفاً الى المرسل كما اذا تعدد طرق الضعيف بغير الفسق . والحق ان هذا الجواب ليس الا مجادلة لا تدفع شيئاً فان الشافعي رضى الله عنه لم يقبل المرسل الا لجهالة المروي عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد السند لا ترتفع هذه الجهة فبقي المانع من قبول المرسل على حاله

(١) قال الاسنوى « أو ارسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول » أقول اعترضوا عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى غير مقبول فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وأجيب عن هذا أيضاً بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة الطرق للضعيف بغير الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا . وهذا الجواب أيضاً ليس الا مجادلة فان المرسل انما رده الامام الشافعي لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهة بل لا تزيد عن رواية المجهولين في العدالة والحفظ ومن البين انه لا تصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة لجواز ان يكون المجهول فاسقاً فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا

(٢) قال الاسنوى « أو عضده قول الصحابي أو قول أكثر أهل العلم » وأقول اعترض هذا أيضاً بانه لا فرق بين قول الصحابي وقول مجتهد آخر وقول المجتهد من الصحابي اذا وافق المرسل لا يعضده فكذا قول الصحابي لا يعضده

كمراسيل سميد^(١) وهذه الستة نص عليها الشافعي ومن تقلها عنه الآمدي وكذا الامام ماعدا الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصر المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصل. فان قيل

والفرق تحكم والقول بان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع قد اهدره الامام الشافعي نفسه حتى قال في الصحابي كيف اتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاجته كما انه لا فرق بين قول الاكثر وقول أى واحد من العلماء في أن كلا ليس بحجة اذ لا حجة الا في قول الله ورسوله واجماع الامة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الاكثر. والقول بان لاجتماع مزية فقوهم بقوى المرسل وبقيده صحته مجادلة أيضاً لا تفيد لان علة عدم قبول المرسل هي جهالة المروى عنه وهي لم تزل بموافقة قول الصحابي ولا بموافقة قول الاكثر

(١) قال الاسنوى « وعرف من حال الذى أرسله الخ » أقول كل من قال بقبول المرسل بدون هذه المضيدات بقول ان المرسل لا يقبل ممن أرسله الا اذا كان من المدول وأئمة الشأن فعرف بذلك أنه لا يرسل الا ممن يقبل قوله ولذلك قال الكمال والحق اشتراط كونه من أئمة الثقل مطلقاً اهـ. ورد الكمال وغيره قول النافين لقبوله أن الارسال يستلزم جهالة الراوى فيلزم القبول مع الشك في عدالة الراوى اذ لو سئل عنه هل هو عدل لجاز ان يقول لا فقالوا في رده ان هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو في غير أئمة الشأن وأما الائمة فالظاهر انهم لا يخرجون الا ممن لو سئلوا عنه لمدلوه ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير فانت تراهم منعوا قبول المراسيل اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة ولو حملنا قول من نفى القبول على موضع غلبة الريبة بان لم يكن المرسل من الائمة المدول الماهرين في معرفة شرائط قبول الرواية وقول القائلين بالقبول على ما اذا كان المرسل من أوائك الائمة لان من حال هؤلاء تعرف انهم لا يرسلون الا ممن يقبل لكان الخلاف لفظياً ونحل كلمة الوفاق محل كلمة الشقاق وترتاح من القيل والقال والسؤال والجواب ، ولعل هذا قريب جداً عند التأمل في أدلة الفريقين والله الموفق

ما فائدة قبوله والاخذ به اذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح^(١) مع أن القياس والمسند كافيان في اثبات الحكم. قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول. وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه^(٢). قوله «الثاني الخ» اعلم أن الراوى اذا أرسل حديثاً مرة ثم اسنده أخرى أو وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وبه جزم الامام واتباعه وأما اذا كان الراوى من شأنه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففى قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسألة الكتاب فانهم ذكروا^(٣). أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال

(١) قال الاسنوى « فان قيل ما فائدة قوله اذا تأكد بقياس الخ » أقول قد علمت أن المرسل ان لم يكن حجة ومقبولاً في ذاته فانضمام القياس أو المسند الآخر لا فائدة فيه الا اذا رفع ما في المرسل من جهالة المروى عنه التي هي علة عدم القبول وكل من القياس والمسند بغير سند المرسل لا يفيد ذلك فلا تعصيد فلا ترجيح. وقول الاسنوى فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده الخ خروج عن الموضوع لان المفروض ان المرسل غير مقبول لجهالة المروى عنه عند القائل بعدم قبوله ، فالحجة هي في القياس الصحيح والمسند الصحيح

(٢) قال الاسنوى « وقد اعتقد ابن الحاجب ان هذا السؤال لا جواب له وليس كذلك الخ » نقول هو كذلك لا جواب له ومراد ابن الحاجب ليس له جواب مفيد وقد علمت بحل كل هذه الاجوبة وان كل المعضدات لا تفيد بل هي مجادلة فقط لان المعضد ما لم يرفع علة عدم القبول وهي جهالة المروى عنه لا يكون معضداً بل هو اما ضم غير مقبول الى غير مقبول مثله أو ضم مقبول الى غير مقبول ولذلك يغلب على ظني أن الخلاف لفظي كما قلنا والا كان القول بعدم القبول على هذا الوجه تهافتاً لا يقبل

(٣) قال الاسنوى « وهذه هي مسألة الكتاب الخ » أقول أي موضوع الفرع الثاني الذي ذكره المصنف ان اسند ثم ارسل فيما اذا كان من شأن الراوى

الشافعي كما قاله في المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه الا اذا قال فيه حديثي أو سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدّثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان امله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائفاً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الامام . وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه أو لاثار الاختصار. وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسمه لا يعرف به فهو كالمرسل^(١) وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي أخبرني

وطادته الارسال فاتفق ان روى حديثاً مسنداً الخ. ولما كان ظاهر عبارة المصنف ان الموضوع انه ارسل ثم اسند ما أرسله مرة أخرى وهذا غير مراد قال الاسنوي وهذه هي مسئلة الكتاب فافهم ذلك اه تنبيهها على ما في عبارة المصنف من ايهام غير المراد وذلك لان الراوي اذا ارسل الحديث مرة ثم اسنده مرة أخرى كان مقبولاً. قال في جمع الجوامع أو اسناد من مرسله اه. وهذا الذي قاله الاسنوي في هذا الفرع من خلاف وتفصيل انما هو على قول من يرى عدم قبول المرسل من الامام العدل الثقة الماهر في معرفة شرائط القبول وأما عند من يقبل مرسل من هو كذلك فلا يجيء هذا الكلام لانه ان ارسل فمن ثقة يروي وان اسند فمن ثقة يروي فرسله مقبول كمنسده ولا اشتباه اذا اعتاد الارسال ثم اسند بعد كونه من أولئك الأئمة العدول كما قدمناه عن البراء بن عازب رضی الله عنه والحسن البصري رحمه الله تعالى وغيرها فافهم ذلك

(١) قال الاسنوي « وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسمه لا يعرف الخ » أقول حاصل هذه المسئلة أمور أربعة : الاول ان يسمى الراوي الاصل الذي أخذ عنه لكن باسم غير معروف به وهذا من التدليس لا من الارسال كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال بعد قوله وليس من الجرح ترك العمل بروايته ما نصه ولا التدليس فيمن روى عنه بتسمية غير مشهورة له اذ لا خلل في ذلك. قال ابن السهماني الا ان يكون بحيث لو سئل عنه لم يبينه فان صنيعة حينئذ جرح له اظهر الكذب فيه . وأجيب عن ذلك وترك

الاستثناء أظهر منه اه مع زيادة من شرحه الجلال. وسند المنع في قوله وأجيب بمنع ذلك هو جواز ان يكون اخفاء لغرض من الاغراض فلا يلزم ظهور الكذب فيه وهذا يسمى كما في العطار تدليس الشيوخ ومنه أيضاً ولا جرح به التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له في الاسم أو اللقب بالسمع عنه لقيه أو لا أو ذكر اسم شيخه باسماء لا يهاهم أن شيخه حال أو لا يهاهم أن شيوخه أكثر وعدم الجرح بهذين انما هو على الاصح من المذاهب لكنه مكروه ولأن القائل بانه جرح جملة ممصية كبيرة وايهاهم أن شيخه حال هو الذي عبر عنه في جمع الجوامع بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا أخبرنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي في قوله حدثنا أبو عبد الله الحافظ يعني به الحاكم وهو مثل تدليس الشيوخ في انه لا جرح به . ثم تدليس السند وهو يكون بايهاهم التي والرحلة الاول كقول من حاصر الزهري مثلاً ولم يلقه قال الزهري ليوقع في الدهن انه سمعه منه والثاني نحو أن يقال حدثنا وراء النهر ليوقع في ذهن السامع نهر جيحون والمراد نهر مصر بأن يكون بالجيزة لان ذلك من المعارض لا كذب فيه . اما تدليس المتن وهو أن يدرج كلامه معها بحيث لا تتميز الزيادة عن المتن المزيد عليه فهو جرح لا يقاؤه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم . الثاني ما ذكره امام الحرمين وهو أن يقول الراوى اخبرني رجل وقال فيه انه كالمرسل ولكن قال في مسلم الثبوت قال رجل لا يقبل في الصحيح قال شارحه وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذه رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فاقتراً . وقال الكمال في التحرير واعلم ان من المحققين قال شارحه وهو امام الحرمين - من أدرج عن رجل في حكمه أي المرسل من القبول عند قابل المرسل وليس هذا مقبولا مثل المرسل فان تصريحه به مجهولاً ليس كتركه يستلزم توثيقه اه ملخصاً موضعاً . قال شارحه والذي عليه ابن القطان وغيره انه منقطع

رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها ^(١) قال :

أي في حكم المنقطع عند المحدثين . ورأيت بخط شيخنا الحافظ ان الذي يقتضيه النظر ان القائل ان كان تابعياً كبيراً حمل على الارسال أو صغيراً حمل على الانقطاع نظراً الى أن غالب حالهما مختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . اما نحو عن رجل عن عمر او عن رجل عن فلان فلا شك في انقطاعه اهـ . والاولى أن يقال انه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من أهل الحديث وحكاية الرشيد المطار عن الاكثرين على ما ذكر الحافظ العراقي اهـ . الثالث أن يقول الراوى اخبرني عدل موثوق به الخ . أقول قال في المسلم بخلاف قال ثقة قال شارحه اورجل من الصحابة لان هذه رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول اهـ نعم يلزم حكم المرسل من باب أولى كون القائل عن ثقة تعديلاً فيكون قوله حدثني الثقة تعديلاً فوق الارسال عند من يقبله الا اذا اصطلاح الذي يقول عن ثقة على ارادة معين معلوم العدالة فانه حينئذ لا اشكال في قبول حديثه عند من يقبل المرسل وعند من يردده وذلك كالامام مالك رضي الله عنه اذا قال حدثني الثقة عن بكير بن الاشج كان مراده بالثقة مخزومة بن بكير أو قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب كان مراده عبد الله بن وهب او الزهري وكلاهما ثقة معلوم العدالة . واستقرىء مثل هذا للامام الشافعي رضى الله عنه فذكر أبو الحسن السجستاني في كتاب فضائل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فان أبي فديك وعن الليث ابن سعد فيحيى بن حسان وعن الازاعي فعمر بن أبي سلمة وعن ابن جريج فسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة فابراهيم بن أبي يحيى قال الكمال بن الهمام ولا يخفى أن ما يقول القائل فيه عن ثقة اذا لم يعرف ان عادته فيه الثقة في نفس الامر يليق بشارط البيان في التعديل لا بالجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتعديل فانه تعديل عار عن بيان السبب اهـ موضحاً

(١) قال الاسنوي « وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها »

«الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافاً لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى . قيل يؤدي الى طمس الحديث . قلنا لما تطابعا لم يكن ذلك » أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى وأتباعهما ^(١) ونص عليه الشافعى ومن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز

أقول وهذا أيضاً ليس من قبيل الارسال على اطلاقه بل رواية كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كرواية غيرها من أقواله وأفعاله سواء سمى الحامل أو لم يسم لان المدار على الرواة اتصالا وارسالاً صحة وضعها

(١) قال الاسنوى «فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى الخ» أقول قد حكى في جمع الجوامع خلافاً في ذلك فنسب للاكثر . قال شارحه الجلال ومنهم الائمة الاربعة . جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف قال شارحه بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه وفهمه اما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوى اللفظ ام لا اه . ونسب لغيرهم أقوالاً منها انه يجوز اذا نسي الراوى اللفظ فان لم ينس فلا يجوز وهو للمأوردى ومنها يجوز ان كان موجه اعتقاداً فان كان عملاً لا يجوز . ومنها يجوز اذا كان بلفظ مرادف قال وعليه الخطيب البغدادي قال شارحه بان يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز فانه قد لا يوفى بالمقصود . ومنها منع الرواية بالمعنى مطلقاً ونسبه لابن سيرين وثمان والرازي وقال وروى اى المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما . وأقول قد قدمنا ان العزيمة في أداء الرواية رواية اللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الرخصة جواز النقل بالمعنى وانه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة ان كان الحديث وارداً على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان الحديث وارداً على المعنى الشرعى وان الاولى النقل بصورته عملاً بالعزيمة لان الرخصة ليست رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه وتخفيف ومع ذلك قال الامام فخر الاسلام يجوز النقل بالمعنى

وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه للشافعي . وحكى الآمدى وابن الحاحب قولاً انه ان كان اللفظ مرادفاً جاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان يكون الفرع مساوياً للاصل في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون مساوياً له في الجلاء والخفاء لانه لو أبدل الجلي بالظني أو عكسه لحدث حكماً لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما استعرفه في القياس أن الجلاء من

الا في غير متضاح المعنى خفياً كان أو مشكلاً او مجحلاً أو متشابهاً بخلاف العام والحقيقة المحتملتين للمجاز والخصوص فانه يجوز النقل بالمعنى للفقهاء : وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة الاول أن يكون المنقول متضاح المعنى غير قابل للتأويل اصلاً كالمنصر والمحكم . الثاني ما يكون محتملاً للتأويل ظاهراً في الدلالة كالنص والظاهر . والثالث ما يحتاج فيه الى التأويل للعمل به كالمشكل والمشارك . الرابع ما لا يدرك بالتأويل بل يحتاج في بيانه الى السماع كالمجمل . الخامس ما لا يدرك اصلاً كالمتشابه وجوامع الكلم . فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل طرف باللغة اذ لا احتمال للفظ في فهم المعنى لعدم قبول التأويل والتخصيص اصلاً وأما الثاني فلا يجوز الا لفقهاء فانه يجوز ان يقيم غير الفقيه بدله لفظاً لا يحتمل ذلك التأويل ويكون هو مراد الشارع فينفوت الحكم وأما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام وأما الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى أصلاً لان المعنى لا يفهم الا بتأويل واستعمال رأى والرأى يخطئ ويصيب فما هو غير واجب الاتباع يصير واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه . فان قلت لعله يعرف بالقرينة . قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث تجمعها متضاح المعنى لغة فيدخل في أحد القسمين الاولين . واما الرابع فقبل مماع البيان من المتكلم هو مثل المتشابه الآتي وبعده النقل مثل المجمل والبيان وهما حديثان متضاحا المعنى . واما الخامس وهو المتشابه وجوامع الكلم فالاول منها لا يحتمل نقل المعنى فيه فان المتشابه هو ما لا يعرف معناه للبشر واما جوامع الكلم فلان اعطاهما قد اختص به رسولنا صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن الاتيان بمثله من غيره عليه السلام

جمله المرجعات . وعاله في الحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه . وبالحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بدلولات الالفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى . وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين . قوله « لنا » أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث أي يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلائى يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل

والا لكان غير مختص به صلى الله عليه وسلم وقد فرضناه به مختصاً فلو نقل بمعناه نقل على فهم الراوى وعلى ما يتأدى من عبارته فتفتوا اكثر الفوائد المشتملة هي عليها . هذا قول هذا الامام في جواز النقل . واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقاً ويحمل على أن ما نقله الراوى من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلاً لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فيه ريبة كيف واذا نقل المعنى لم يعلم اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى . ومن هذا يندفع ما اعترض به في مسلم الثبوت على ما قاله هذا الامام بان فيه تحكما . ووجه اعتراضه بان الراوى لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ما يملئه قطعاً انه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح بل الراوى ان كان صحابياً يقبل مطلقاً لان تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن ووجه الاندفاع انا نسلم ان الراوى لا ينسب الا ما هو معلوم قطعاً عنده لكن العلم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقهاء فقط وفي المشكل والخفى لا يتحقق أصلاً لان الراوى يخطئ ويصيب والمتشابه والجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالتنقل في الحقيقة نقل الجمل والبيان مما وهو معه مفسر على انك علمت ان الكلام فيما يحل فيه روايته بالمعنى وما لا يحل . واما لو فرض وروى الراوى بالمعنى فهو مقبول بلا نزاع ويحمل على أن ما نقله من صور ما يجوز نقله بالمعنى فافهم ولا تنزل فانه منزلة كذا يؤخذ من الفوائد مع زيادة لا يضاحه

تفاوتنا . وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام^(١) بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأنهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة^(٢) وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً . احتج الخصم بان نقل الحديث

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به الخ » اقول اشار بقوله لان الترجمة جوزت للضرورة الى أحد وجهي النظر وهو أن جواز الترجمة لضرورة فهم العجم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه وبقوله وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد الخ الى الوجه الثاني للنظر وهو ان الترجمة بالمعجمة انما جازت لانها ليست الا تفسيراً ليفهمه العجم وهناك لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقول هذا قوله فالذى يجوز في هذا ليس نقلاً للحديث بالمعنى بل هو فتوى وتفسير لا ينسب فيه قول لرسول الله صلى الله عليه وسلم والذي هو نقل الحديث بالمعنى بأن ينسب ذلك القول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز فيه ولو كان لفظ الترجمة منسوبا اليه عليه الصلاة والسلام لتعلق به الاجتهاد واستنباط الاحكام وان كان لا يتعلق بالترجمة بالمعجمة شيء من ذلك فكانت الترجمة فتوى منسوبة لقائلها بخلاف الرواية بالمعنى فان الراوى ينسب الالفاظ التي أدى بها المعنى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقل هذا النظر غير واحد وأقروه

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال بان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة الخ » اقول وهو الذى تشهد به احوال الصحابة والسلف وقد ورد في المسئلة حديث مرفوع رواه ابن مندة في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي قال قلت يا رسول الله اني اسمع منك الحديث لا أستطيع ان أؤديه كما اسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال « اذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس » وقد رواه أيضاً الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده أئمتنا رسول الله

بالمعنى يؤدي الى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم ان لا يجوز ويبانه ان الراوى اذا أراد النقل بالمعنى فغاياته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معاني الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن ينقل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بينهما وبين الاول مناسبة . وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعاً ^(١) قال :

صلى الله عليه وسلم فقلنا بأبائنا وأمهاتنا انا- نسمع منك ولا تقدر على تأديته كما سمعناه منك الحديث . والحديث على مارواه ابن مندة والطبراني مرسل لان عبد الله بن سليمان تابعى وذلك غير ضار على الصحيح . قال الحسن البصرى حين ذكر ذلك له لولا هذا ماحدثنا فلذلك كان الحسن البصرى وابراهيم النخعي والشمعي يأتون بالحديث على المعاني وكذا كان عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيم ان لم يكن المعنى واسعاً فقد هلك الناس

(١) قال الاسنوي- « وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له الخ » أقول أما اذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروي ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلاً لان الرواية بما يغير المعنى ولو بوجه كذب على النبى صلى الله عليه وسلم وهو من الكبائر فيبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن انما جوزنا للعارف بعدلولات الالفاظ ومواقع الكلام أن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة فإتحاد معنى اللفظين هو الاعتبار وهو الفائدة العظمى فى النقل فلا يضر التفاوت فى الفصاحة . اذا تقرر هذا تعلم انه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالاولى ان يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتجريف . قال حماد بن سلمة مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها . وروى الخليلي فى الارشاد عن العباس ابن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه قال جاء عبد العزيز الدراوردي فى جماعة الى

« الخامسة اذا زاد أحد الرواة وتمدد المجلس قبل الزيادة وكذا ان اتحد
 وجاز الدهول على الآخرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الدهول لم تقبل
 وان غير الاعراب مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان
 ابني ليعرضوا عليه كتاباً فقرأ لهم الدراوردي وكان ردىء اللسان فيلحن فقال
 ابني ويحك يادراوردي انت كنت الى اصلاح لسانك قبل النظر في هذا الشأن
 أحوج منك الى غير ذلك اهـ. وينبغي لمن يريد الفقه في الحديث والكتاب العزيز
 أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى
 يتكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الائمة المستنبطين للاحكام كما أن من
 أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق وآداب البحث
 والحكمة حتى يكون في تقرير الأدلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم
 الثلاثة يحتاج اليها من يريد التفقه في الكتاب والسنة لان كل ما في كتب الكلام
 من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف في العبارة
 والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطلع المحقق . وكذلك من أراد النظر في
 الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الاصول ان أراد فهم دقائقه فن نظر في
 شيء من هذه العلوم الاربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن صمياء وخبط
 فيها خبط عشواء ولكن المهم تقاصرت والعزائم تقاعست والرغبة في طلب العلم
 للعلم فد انعدمت والرغبة في طاب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله
 اللطف والعافية وان يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم ان لم يتداركوا أمرهم
 ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم ان يقولوا:

نرقم دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما رقع

قال امام الحرمين في البرهان انا على قطع نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم
 كان يقصد ان تمتثل أوامره وكان لا ينبغي من الفاظه غير ذلك والذي يوضح
 ما قلنا انه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثاً للعرب والمعجم ولا يتأتى ايصال أوامره
 الى معظم خليفة الله تعالى الا بالترجمة ومن احاط مواقع الكلام عرف ان احلال
 اللفظ في لغة محل الفاظ أقرب الى الاقتصار من نقل المعنى من لغة الى لغة فان

زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات « أقول اذا روى اثنان فصاعداً حديثاً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الا آخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها ^(١) وان كان المجلس واحداً نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم صما ضبطه الواحد رددناها ^(٢) وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب

استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداهما كما سمعها » قلنا هذا أولاً من أخبار الآحاد ونحن نحاول الخوض في محل القطعيات وقد قال بعض المحققين من ادى المعنى على وجهه فقد وعى وادى

(١) قال الاسنوى « فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها » أقول أي فهي مقبولة اتفاقاً وكذلك اذا جهل التعدد والاتحاد قبلت الزيادة اتفاقاً اما في حالة العلم بالتعدد فلانه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فتقبل زيادة الثقة وأما في حالة الجهل فلجواز التعدد وقول الثقة مقبول يقينا فلا يزول ذلك بالشك ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال شارحه الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك للتعدد اهـ

(٢) قال الاسنوى « وان كان المجلس واحداً نظر في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا الخ » أقول ظاهر كلام الاسنوى انه ان كان الذين لا يروون الزيادة عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم ان الزيادة ترد بلا خلاف وكذا قول مسلم الثبوت وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ والا فالجهور يقبل ولو تعذر الجمع فالمصير الى الترجيح وقيل ان لم يتمذر وقيل لا يقبل مطلقاً وعليه احمد في رواية اهـ يفيد ذلك أيضاً فان هذا الكلام يكاد ينطق بان الخلاف فيما اذا لم يكن غير هذا الثقة بحيث لا يغفل وأما الاول فالمنع متفق عليه ومثله عبارة جمع الجوامع أيضاً

الباقى كما اذا روى في اربعين شاة ^(١) وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الآخر اذ الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافاً لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها ^(٢) كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان يكون

(١) قال الاسنوى « فان جاز عليهم الدهول فان كانت تغير اعراب الباقي كما اذا روى الخ » أقول أي فرضاً لا ان هناك رواية هكذا والمراد باختلاف الاعراب اختلاف المعنى بحيث يقتضى التعارض وقد علمت ان القول بقبول الزيادة عند تعذر الجمع والتعارض والمصير الى الترجيح هو قول الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وان لم يغير الاعراب قبلت خلافاً لابي حنيفة الخ » أقول هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما اذا كان المسكون يجوز عليهم الدهول مطلقاً تعذر الجمع أو لم يتعذر فان تعذر وقع التعارض والمصير الى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت المارة وهى مأخوذة من عبارة السكال بن المهام فى تحريره ومثله فى غيرهما من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف فى ذلك لذكروه أو واحد منهم على الأقل . وحاصل ما قاله الاسنوى فى هذا ان الزيادة مقبولة سواء غيرت الاعراب أي عارضت الم زيد عليه أو لم تغير أي لم تعارض فان عارضت وتعذر الجمع يطلب الترجيح وان لم تعارض أو عارضت ولم يتعذر الجمع قبلت وعمل بها وهذا الذى قاله الاسنوى هو ما نقله الخطيب من ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى قبولها مطلقاً غيرت الحكم الثابت أم لا أوجبت نقضاً من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من راو واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره ابن طاهر حيث قال لاختلاف نحوه بين أهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد لكن قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما اذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة . وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجاس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته

للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت في تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت .
قال الكمال بن الهمام في تحريره وهو أى منع قبول الزيادة مطلقاً سواء كانت
من راو أو أكثر مقتضى حكم أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه
الثقات وان كان راويه ثقة بل هو اولى أى بالرد من الشاذ المخالف لما رواه
الثقات الذي رده أهل الحديث لانهم ردوه مطلقاً ولولم يعارض الاصل وبعد ان
استدل على ذلك بأن أهل الحديث ردوا زيادة همام بن يحيى وهو ثقة فيما رواه
عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه وغير همام بن يحيى
روى هذا الحديث عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتماً من ورق
ثم القاه كما رواه أبو داود وقال والوم فيه من همام ولم يروه الا همام وان كان متعقباً
بأن يحيى بن المتوكل البصرى رواه عن ابن جريج أيضاً كما رواه همام مع ان مروى
همام عن ابن جريج لم يعارض مروى غيره عنه فاذا حكمنا بعدم قبول رواية
همام وهو ثقة عن ابن جريج ما زاده في روايته على رواية غيره عنه مع عدم
المعارضة فأولى أن يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو أو غيره . قال ثم موجب
الدليل السابق وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق المذكور في نقل مذهب الجمهور كما
نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة المعارضة مطلقاً وان تعذر الجمع ويسلك الترجيح
اما كون هذا مقتضى الدليل فظاهر اذ لا شك في انه يتناول المعارضة وغيرها
واما انه مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقد ذكره ثم ليس يلزم من
قبولها عدم العمل بما يرجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من
قبولها العمل بها لسكنا ازلناها حديثاً معارضاً لغيره فيطلب الترجيح بخلاف
مالو ردناها فانما حينئذ لا نطلب ترجيحاً بينها وبين ما عارضته فكان الوجه
القبول كما هو ظاهر اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح اه ما قاله الكمال في
التحرير وغيره مما نقله عنه شارحه . والحاصل ان الراوى اذا روى زيادة في حديث
عن شيخ ورواه غيره بدونها عن ذلك الشيخ فان كان غير من زاد كثير بن بحيث

الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة (١) ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فزكاة الفطر لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة سواء كانوا عدد التواتر أو لا وسواء كانت الغفلة ابتداء ودواماً أو ابتداء فقط أو دواماً فقط منع قبول الزيادة اتفاقاً وهذا هو الذي قدمناه عن صاحب المسلم حيث قال وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ فمدار عدم القبول هنا ان الكثرة تمنع غفلة مثلهم عن مثل الزيادة بلغوا عدد التواتر أو لم يبلغوا واختار صاحب جمع الجوامع انه ان كان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة عادة أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل الزيادة فهو يوافق على عدم قبول الزيادة اذا كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثل الزيادة عادة ويزيد على ذلك عدم قبولها اذا كانت تتوفر الدواعي على نقلها وكان مثلهم يغفل عن مثلها فان توفر الدواعي يدل على الحرص على نقلها . وعلى كل حال فالمسئلة عامة فيما اذا كان السامعون عدد التواتر أولاً وهذا غير ما تقدم من مسألة القطم بالكذب في المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا شارك المنفرد بالخبر خلق كثير فيما يدعيه سبباً للعلم كشاهدة خطيب سقط عن المنبر فان هذا مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً واما هنا فبما اذا كان مثلهم لا يغفل عن مثل الزيادة بسبب الكثرة ومدار عدم القبول على ان المادة قضت ذلك وفيما اذا كانت العادة لا تقضي بذلك ففرض المسئلة ان مثلهم يغفل عن مثلها عادة ولم يدع ناقل الزيادة ان غيره شاركه في السماع لكن الدواعي تتوفر على نقلها ولم ينقلوها فكان ما هنا غير ما تقدم

(١) قال الاسنوي « وبحمل الحال على ان يكون المسمسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى الخ » أقول الزيادة اما أن ينفرد بها راو عن شاركه في النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ وما ذكره هنا يكون فيما اذا كان المروى عنه غيره صلى الله عليه وسلم اذ لا يمكن ان يقال في

«دلى كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين» فان التقييد بالمسلمين انقرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه (١) وسكت المصنف عما

حقه عليه السلام بحمل على انه ممن يرى نقل بعض الحديث فلذلك قال بعد ذلك أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين الخ ليشمل ما اذا كان من روى الزيادة يروها مع من لم يروها عن النبي صلى الله عليه وسلم أو يروها مع من لم يروها عن شيخ

(١) قال الاسنوى « فان التقييد بالمسلمين انقرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام الخ » أقول أى لكون زيادة قيد المسلمين انقرد به مالك وأبو حنيفة لا يقبل هذه الزيادة التى لم تغير الاعراب أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه وهذا مبنى على ما قدمه من أن أبا حنيفة يقول بعدم قبول الزيادة اذا لم تغير الاعراب المراد منه انها لم تعارض كما ان المراد بقوله غيرت انها عارضت وتعدر الجمع كما صرح بذلك الكمال فى تحريره وقد علمت ان هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وانما لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه زكاة الفطر لان الرواية التى اشتملت على الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يعمونه المخرج وبلى عليه بقيد كونه مسلماً والرواية التى ليست فيها الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يعمونه المخرج وبلى عليه مطلقاً مسلماً وغير مسلم ومذهب أبى حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد فى الاسباب فعمل باطلاق المطلق لان حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق حكم العام فكما ان الخاص اذا وافق حكمه حكم العام لا يخصص العام فكذلك المقيد اذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيد به الا اذا قلنا بمفهوم المخالفة للمقيد وانه حجة فحينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيده والحنفية لا يقولون بحجية مفهوم المخالفة مطلقاً وعلى فرض انه حجة فالمطلق يدل على الاطلاق بعبارة اتفاقاً ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لانها حجة مختلفة فيها ومن هذا تعلم أن أبا حنيفة وأصحابه لا يخالفون فى قبول

إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد . قال في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً الى احتمال التعدد^(١) وهذا التفصيل الذى ذكره فى الكتاب اختاره الآمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الامام وغيره . وأما الامام فشرط فى القبول مع ما قلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها وأن لا يصرح بنفيها^(٢) فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله الزيادة إذا لم يكن غير من زاد مما تقضى العادة أن لا يغفل مثلهم من مثلها سواء كانت الزيادة معارضة او غير معارضة

(١) قال الاسنوى « وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال فى الاحكام الخ » أقول يخالف هذا قول صاحب جمع الجوامع زيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد اه وسيمأتى انه اذا كان راوي الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم كانت الزيادة مقبولة بلا خلاف واذا كانا يرويان عن شيخ ففيه خلاف يأتي قريباً

(٢) قال الاسنوى « أما الامام فشرط فى القبول مع ما قلناه ان لا يكون الممسك أضبط الخ » أقول قال فى جمع الجوامع فان كان الساكت عنها أضبط أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل قال شارحه كأن قال ما سمعتها تعارضاً أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نقاهما على وجه لا يقبل بان محض النفي فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك اه ومراده بالنفي على وجه يقبل أن يكون النفي محصوراً كما مثل أى مع العلم بانها لا مانع له من السماع باخباره أو بغيره كما قيده أبو الحسن البصرى وما لا يكون على وجه يقبل هو النفي المطلق كما مثل أيضاً ومناه أنه لم ينف السماع بلا مانع يمنع منه بل نفى نفس الزيادة فانه لا يقبل وصریح قول جمع الجوامع تعارضاً انها تقبل حتى تقع المعارضة ويطلب الترجيح بخلاف ما لو لم تقبل فلا معارضة ولا طلب للترجيح لسقوطها

ذكر أو أنني ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له^(١) فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط^(٢). ومن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان. وفصل بعضهم فقال ان كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت^(٣) وان كان الساكت جماعة فلا. واختار الانباري

(١) قال الاسنوى « فان صرح بنفيها الخ » أقول قد علمت أنه يشترط ان يكون النفي على وجه يقبل بان تنفي سماعها مع العلم بأنه لا مانع بمنعه من السماع وأنه لا بد من هذا في قبولها وحصول المعارضة

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة الخ » أقول لا مخالفة بين مانص عليه الشافعي وبين ما قبله فان شرط كون الساكت أضبط أو صرح بأنه لم يسمع الزيادة وعلم أنه لا مانع من السماع انما هو لبيان شرط قبول الزيادة وحصول المعارضة لان فرض هذه المسئلة في أن الساكت يجوز أن يفعل لكونه عددا قليلا لكنه أضبط أو صرح بعدم السماع على وجه ماذكر لان الاضبطية والتصريح بنفي سماع الزيادة مع العلم بعدم ما يمنعه من سماعها يقاومان بعد سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع الذي هو مرجح القبول ويبعدان قرب سهوه عما سمع الذي هو مانع من موافقة من لم يزد وبذلك تتحقق المعارضة بخلاف ما اذا لم يكن الساكت أضبط أو لم يصرح بالنفي على وجه يقبل فان الزيادة تقبل بلا معارضة هذا هو المراد فشرط الامام لقبول الزيادة أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لا يصرح الخ انما هو لاجل أن الرواية المعضدة بهذين الشرطين تعارض زيادة الثقة والزيادة مقبولة على كل حال وعند المعارضة يطلب الترجيح وعند عدمها يقبل خبر الزيادة كأن لم يكن معه غيره

(٣) قال الاسنوى « وفصل بعضهم فقال ان روى الزيادة واحد وكان الساكت أيضاً واحداً قبلت الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها ما اذا انفرد واحد عن واحد فيما يروياه عن شيخ بزيادة فلاكثر على أن المنفرد بالزيادة يقبل لان معه زيادة علم وقيل لا يقبل لمخالفته لرفيقه وهي التي قال عنها في جمع الجوامع

وشرحه واذا انفرد واحد عن واحد فيما رواه عن شيخ بزيادة قبل المنفرد بها عند الأكثر لأن معه زيادة علم وقيل لا لخالفته لرفيقه اه فوضوعها أن يكون الراويان روايا عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم والخلاف فيها كما يشير اليه كلام الجلال مبني على أن الرواية عن الشيخ شهادة عليه بانه روى ومن المقرر أن أحد الشاهدين اذا خالف رفيقه لا يقبل وهذا هو وجه القول بعدم القبول أو رواية لاشهادة عليه فيقبل لأن معه زيادة علم واذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم فان بنينا على أن الرواية عنه شهادة عليه فالحكم أنه لا يقبل أيضا وان بنينا على أنها رواية لاشهادة جرى فيها الخلاف السابق قال شيخنا ويؤيد ماقلناه أن تلك الزيادة قد تكون مروية من طريق آخر لم يختلف فيها على الشيخ أحد فان الزيادة مقبولة جزما من هذا الطريق الذي لم يختلف على الشيخ فيه أحد والخلاف في قبول المنفرد أحدهما عن الآخر فيما يروياه عن شيخ واحد على حاله اه موضحا. واذا نظرت الى تعليل القولين في هذه المسئلة وهو أن من قال بالقبول علل قوله بأن المنفرد عنده زيادة علم ومن قال بعدمه علل قوله بخالفته رفيقه كما سبق عن الجلال ونظرت الى تعليل كل قول في الخلاف السابق لا تشك في أن مبنى الخلاف في هذه المسئلة غير مبناه في المسئلة السابقة على أن موضوع المسئلة السابقة فيما اذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في حكاية الخلاف فيها وزيادة المدل فيما رواه على غيره من العدول مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحادهما لان الغالب في مثل ذلك التعدد والا أي وان علم اتحاد المجلس فثالثها الوقف عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطأ من زاد فيها اه فقول الجلال في بيان المزيد عليه من العدول يقتضى أن هذه المسئلة مصورة بما اذا كان المزيد عليه جماعة وقد نص عليه المعتمد

والصفوي في شرحه على منهاج البيضاوي والصفى الهندي . وعلة القول بالقبول عند اتحاد المجلس في هذه المسئلة هي جواز غفلة غير من زاد عنها وعلة من قال بعدم القبول هي جواز خطأ من زاد فيها واذا كانت علل الاقوال الثلاثة في هذه المسئلة عند اتحاد المجلس كما جرت فيما اذا كان المزيد عليه جماعة والكل يروي عنه صلى الله عليه وسلم جرت أيضا فيما اذا كان المزيد عليه واحداً وكلاهما يروي عنه صلى الله عليه وسلم كانت هذه الاقوال الثلاثة جارية أيضاً فيما انفرد واحد عن واحد فيما رواه عنه صلى الله عليه وسلم بزيادة وقول الجلال في تعليل القبول لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم الخ يقتضى أن المسئلة مخصوصة بأن يكون رواية الكل عنه صلى الله عليه وسلم فيبقى ما اذا زاد المعدل فيما رواه هو وغيره من المعدول عن شيخ وانما قصر الجلال المسئلة على الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لان صاحب جمع الجوامع لم يحك خلافاً في القبول ان لم يعلم اتحاد المجلس ولو صممنا المسئلة لما اذا انفرد المعدل بزيادة عن المعدول وشيخ الكل واحد لاحتجنا أن نقول في تعليل القبول في صورة عدم العلم باتحاد المجلس على قياس ما قاله الجلال لجواز أن يكون الشيخ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ومقتضى هذا التعليل أن يكون القول بالقبول مبنياً على القول بجواز حذف بعض الخبر ومقتضى بناءه على ذلك أن يكون فيه الخلاف وانما كان القبول في صورة ما اذا لم يعلم اتحاد المجلس والرواية عنه عليه الصلاة والسلام متفقاً عليه لانه لا يمكن أن يقال ان النبي عليه السلام يجوز أن يحذف بعض الخبر أولاً لجوازه عند عدم الاخلال بالباقي منه صلى الله عليه وسلم اتفاقاً . ومن ذلك تعلم ان قول الاسنوي فيما تقدم فان كان مجلس راوى الزيادة في مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها اهـ يجب حمله على ما اذا كان كل من زاد وسكت راوياً عنه صلى الله عليه وسلم حتى يصح قوله فلا اشكال في قبولها فان هذه المقالة صريحة في أن القبول متفق عليه كما قدمناه عنه وعن غيره وان قوله وان كان المجلس واحداً نظر - الخ يجب حمله على ما هو أعم مما اذا كان

راوى الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ كما يقتضى ذلك قوله ويحمل الحال على أن يكون المنسك عن الزيادة قد دخل الخ فان أول هذا الكلام خاص بما اذا كانا يرويان عن شيخ لانه هو الذى يمكن أن يقال غيه على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث وقوله بعد ذلك أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ خاص بما اذا روياه عنه عليه السلام وعلى كل حال فبنى الخلاف هنا على ان الرواية عن الشيخ رواية محضة لاشهادة عليه ومفروضة فى كلام الاسنوى فيما هو أهم من كون الساكت واحدا أو جماعة بقطع النظر عما اذا كان مثلهم يفعل عن مثل الزيادة أولا وبقطع النظر عن كون الساكت اضبط أو لا وهى التى فيها الاقوال الثلاثة المذكورة وأما ما حكاها فى جمع الجوامع من الاقوال بعد ذلك فأحدها وهو القول الرابع وهو فيما اذا كان غير من زاد لا يفعل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة والا قبلت والقول الخامس المختار وهو عدم القبول اذا كان غير من زاد لا يفعل مثلهم عن مثلها عادة كما يقول صاحب القول الرابع أو كانت تتوفر الدواعى على نقل الزيادة ومدار عدم القبول فيهما على الكثرة وهذا غير موجود فيما اذا انفرد واحد عن واحد وكذا توفر الدواعى لانه انما يمنع من الكثير لاجتماع الكثرة معه فيزيدان على بعد توهم سماع ما لم يسمع عن ذهول الانسان مما سمعه الذى هو مرجح راوى الزيادة ثم التعارض لكون الساكت اضبط يأتي فيما اذا انفرد واحد عن واحد بزيادة فيما يرويان عن شيخ أو عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ان موضوع الخلاف فيما اذا كان غير من زاد جماعة هو صورة ما لم يكونوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر ولا تتوفر الدواعى على نقلها تواترا بل على نقلها مطلقا وأما اذا كانوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر أو توفرت الدواعى على نقلها فالزيادة مقطوع بخطأ روايتها كما تقدم . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى نقلا من فصل ان كان راوى الزيادة واحدا والساكت عنها واحدا قبات مبنى على أنها رواية فقط لان المنفرد بالزيادة عنده زيادة علم ومقابلته أنها لا تقبل بناء على أنها

شارح البرهان أن الراوي ان اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لانه
متهم^(١) وان كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب واذا أسند الحديث

شهادة والواحد في الشهادة متى خالف رفيقه لا تقبل شهادته ، وان كان الساكت
جماعة فلا تقبل ان بنيناه على أنها شهادة لما ذكرناه وان بنيناه على أنه رواية فقيه
الخلاف السابق وعدم القبول أحد الاقوال الثلاثة السابقة وهو عدم القبول
لجواز خطأ من زاد كما قدمناه فخذ هذا التحقيق فانك لا تنجده في غير هذا
الكتاب

(١) قال الاسنوى « واختار الانباري شارح البرهان ان الراوي ان اشتهر
بنقل الزيادة في وقائع الخ » أقول هذا هو المذكور في الكتب المشهورة قال
السعد التفتازاني ومثله الصفوى وفي الكتب المشهورة ان كانت مرات الزيادة
أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت في تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت لأن
الأقل أخرى بالسهو والمختول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو اه قال
الكمال في التحرير وان لم يتعذر الجمع مع جهل الانحداد ومع وحدة الراوى
ومرات روايات الزيادة ليست أقل من تركها قبلت والا لم تقبل الا أن يقول
سهوت في مرات الحذف اه وهذا يوافق ما نقله السعد والصفوى عن الكتب
المشهورة . غير انه زاد عليه قوله الا أن يقول سهوت في الحذف فان
هذه الزيادة ليست فيما نقله كل من السعد والصفوى عنها . ثم قال بعد ذلك
والمعروف ان هذا مذهب في قبولها مطلقا سواء كانت مخالفة أو لا من الراوى
الواحد لا بقيد مخالفتها قال شارحه وهو ما ذكره ابن الصباغ في العدة حيث قال
اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر انه سمع كلا من الخبرين
في مجلس قبلت الزيادة وان هـذا ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا
زيادة ثم روى الزيادة فان قال كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك
وجب التوقف في الزيادة ثم قال الكمال بعد ذلك والمرات من راو واحد كالرواة
الى آخر ما قدمناه عنه . وقال في مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل مثل ما قاله
الكمال ونقلناه عنه سابقا والوجه الحمل ههنا على الحذف فان الظاهر من حال

الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف فان حذف بعض الخبر جائز وهذا يحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا وهذا كما يقول الحنفية فيما روى ابو حنيفة عن ابن مسعود في رواية اذا اختلف البيعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا « وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قيام السلمة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيدها الحنفية هذه الرواية بقيام السلمة جمابين الروايتين وحكموا بالتحالف عند قيام السلمة لا غير فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة وأثبت تارة والحديث من الاصل موجب للتحالف عند قيام السلمة ساكت فيما اذا لم تقم وليس هذا جمعا بحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض فاعلم هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق على المقيد ليس حائزا عند الحنفية الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب به في الكشف من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم وهنا كذلك جواب ساقط لان الاطلاق والتقييد هنا دخلا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد ولا حمل للمطلق على المقيد هنا أصلا . وقال السكالك فقيدها أي الحنفية جريان التحالف بين البيعين اذا اختلفا في المبيع أو الثمن بها أي بالزيادة التي في احدي الروايتين وهي قيام السلمة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل أي المقدم وهو انه اذا كانت مرات ترك الزيادة أقل من مرات روايتها لا تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف وقولهم هذا هو الوجه قال شارحه لان عدالته وثقته تعبير عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكره المفصل شرطا للقبول فلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه صريحا . ثم قال السكالك فليس هذا من الحنفية من حمل المطلق على المقيد اه ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان ما نقله الاسنوي عن الانباري هو المذكور في السكتب المشهورة لسكتنه خلاف المعروف الذي نقله الخطيب البغدادي عن الجمهور من الفقهاء والمحدثين أي قبولها غيرت أو لم تغير كانت روايتها أقل من تركها أو بالعكس قال الراوي سهوت في الترك أو لم يقل ونقل فيه اجماع أهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث قال لا خلاف نجده

وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه حكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (١)
قوله «فإن زاد» يعني أن الراوي الواحد إذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى (٢)

بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة أم لم يقبده بقيد أصلاً . وقال السكال
أنه موجب الدليل وهو أن الراوي ثقة جازم ومقتضى إطلاق مذهب الجمهور
الذي نقله الخطيب

(١) قال الأسنوي « قال ابن الحاجب وإذا أسند الحديث وأرسلوه الخ »
أقول أسناد الحديث ذكر سنده ورفعته اتصاله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ووصله ذكر السند من غير إسقاط راو من البين وكل هذا زيادة على الإرسال
وهو ضد الأسناد وهو نسبة الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر
السند . والوقف هو رواية قول الصحابي وهو ضد الرفع . والقطع هو إسقاط
راو من السند في مرتبة ضد الوصل وكل ذلك حكمه حكم الزيادة على التفصيل
المسار اتفاقاً واختلافاً وترجيحاً وتضعيفاً . وتفصيل ذلك أن يقال إن علم تعدد
مجلس السماع من الشيخ فيقبل الأسناد والرفع مثلاً لجواز أن يفعل الشيخ ذلك
مرة ويتركه أخرى وحكم الأسناد أو الرفع في تلك الحال هو القبول على الراجح
وكذا إن لم يعلم تعدد مجلس السماع ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد
وإن علم اتحادهم فثالث الأقوال الوقف عن القبول وعدمه وأولها القبول لجواز
الغفلة ممن ترك والثاني عدمه لجواز الخطأ ممن أسند أو رفع مثلاً والرابع إن كان
مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة عن ذكر الأسناد أو الرفع لم يقبل والا
قبل فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الأسناد على وجه يقبل كأن قالوا ما سمعنا
الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان فقول ابن الحاجب حكمه حكم
الزيادة في التفصيل السابق ليس في كل الصور بل في الصور الممكنة هنا وهي
ماذا كان المروي عنه غير النبي صلى الله عليه وسلم فإن كلا من الأسناد والإرسال
أو الرفع والوقف لا يمكن في تلك الصور التي يروى فيها المسندون والمرسلون
أو الراقعون والواقفون على الشيخ كما هو واضح ولذلك اختلف حكم ما هنا عن
حكم الزيادة فيما إذا لم يعلم اتحاد المجلس فإن الحكم هو القبول اتفاقاً ومسألة الأسناد
أو الرفع القبول على الراجح فقط والله الموفق

(٢) قال الأسنوي « يعني أن الراوي إذا زاد في الحديث مرة وحذف

أي والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار
بكثرة المرات لان الاكثر أبعد عن السهو الا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم
تذكرت فنأخذ بالاقل فان تساوبا أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو
في نسيان ما سمع اكثر من اثبات ما لم يسمع . (فرعان) : أحدهما اذا سمع خبراً
فأراد نقل بعضه وحذف البعض^(١) فان لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله

أخرى الخ » أقول حاصل هذا ان المرات من راو واحد كالرواية يعني اذا روى
واحد مرات فروى مع الزيادة مرة أو مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة فان كان
المجلس مختلفاً تقبل الزيادة مطلقاً وان كان متحداً فمرات الترك ان كانت بحيث
لا يغفل عن الزيادة لو كانت لم تقبل والا تقبل وان كانت مغيرة فالتعارض
والسبيل الى الترجيح الا ان يقول الراوى سهوت في الحذف حينئذ لا يكون
كافتراء ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقاً لانه لا وجه حينئذ لعدم القبول
وهذه المسئلة هي التي قال فيها صاحب جمع الجوامع ولورواها مرة وتركها أخرى
فكرأوين ولو غيرت اعراب الباقي تعارضاً. قال الجلال فان اسندها وتركها الى
المجلسين أو سككت قبلت أو الى مجلس فقبل تقبل لجواز السهو في الترك وقيل
لا لجواز الخطأ في الزيادة وقيل بالوقف عنهما اهـ . فاشار صاحب جمع الجوامع
بقوله كراوين الى ان الاقوال الثلاثة المذكورة تجري هنا عند العلم باتحاد المجلس
وان المختار هنا هو القبول كما هو المختار هناك وقد علمت ان هذا الذي قاله
المصنف وأقره عليه الاسنوى من أن الاعتبار بكثرة المرات الا ان يقول الراوى
سهوت هو ما نقله السعد والصفوي عن الكتب المشهورة وان الاوجه خلافه
وهو الحمل هنا على الحذف لان الظاهر من الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله
للحذف لان حذف بعض الخبر جليز كما قدمناه في حديث التحالف عند اختلاف
البيوعين والراوي الثقة اذا حذف ولم يقل بلسانه سهوت في الحذف فهو قائل
بلسان حاله ما سوغ الحذف فافهم وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فرعان أحدهما اذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه الخ »

أقول قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز

عليه الصلاة والسلام «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم»^(١) جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدي انه لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقاً به بأن وقع غايه أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز^(٢) وذلك كنهيه من بيع حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تقوت بالتفريق اه وبهذا تلم أن قول الآمدي انه لا يعرف فيه خلاف انما هو بحسب ما علم وان كان الواقع ان فيه خلافاً كما أشار الى ذلك ابن الحاجب بل في مسلم الثبوت حكى فيه أقوالاً ثلاثة الاول الجواز مطلقاً وهو ما عليه الأكثر الثاني لا يجوز مطلقاً الثالث ان روي مرة على السماع لا يجوز الحذف وان لم يرو مرة على السماع جاز ان يرويه على الكمال

(١) قال الاسنوى «كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم الخ» أقول رواه ابو داود ولفظه «المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصامهم وهم يد على من سواهم» اه. ومعنى تكافؤ الدماء تساويها في الحرمة والقصاص ومعنى سعى أدناهم بذمتهم ان الامان يثبت اذا أمن واحد من المسلمين ولو كان عبداً مأذوناً مثلاً ومعنى ويرد عليهم أقصامهم أن أبعدهم يرد عليهم الغنائم ولا يتفرد بنفسه بالاحذ ومعنى قوله وهم يد على من سواهم انهم كالمضو الواحد في اتحاد كلمتهم على دفع من سواهم عنهم وتعاونهم على البر والتقوى ودفع كل منهم عن الآخر كما يدفع عن نفسه. فأنت ترى أن كل جملة في هذا الحديث مستقلة عن الأخرى لا تغير واحدة الأخرى أصلاً

(٢) قال الاسنوى «وان كان متعلقاً به بأن وقع غايه الخ» أقول وهكذا كل المغيرات كالاستثناء وغيره فالاستثناء مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء» رواه مسلم والغاية مثل قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه» رواه الشيخان وهو معنى ما ذكره الاسنوى. وقد اتفقوا على المنع في هذه الحالة قال في جمع الجوامع وشرحه وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر

الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم . ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي كلاماً صريحاً في منع القسم الثاني وظاهراً في جواز الاول . الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر ^(١) فاختار الآمدي وابن الأثير أن يتعلق أي يحصل التعاق للبعض الآخر به فلا يجوز حذفه اتفاقاً لاختلافه بالمقصود بان يكون غاية ومستثنى اهـ

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة الخ » أقول أعلم ان العلماء اتفقوا كما في مسلم الثبوت وشرحه على أن ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعا ولم يعرف في ذلك خلاف لواحد من أهل المذاهب لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدى ولانه أصل جميع الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنفسه احكام كثيرة كقرضية قراءة ما تيسر منه في الصلاة أو الفاتحة على الخلاف ولانه يتبرك به ويتعبد في كل عصر بتلاوته وكتابته ولذا جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر الدواعي على نقله ينقل متواتراً عادة فوجود القرآن ملزوم التواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم وهو القرآنية قطعاً والمنقول آحاداً لم ينقل تواتراً فليس بقرآن وما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انكاره المعوذتين والفاتحة لم يصح عنه . قال في الاتقان الاغاب ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود باطل وفيه نقلا عن القاضي ابى بكر انه لم يصح هذا النقل عن ابن مسعود . وقال النووي في شرح المذهب اجم المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد شيئاً منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح اهـ . وقال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة طاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة اهـ فما قاله الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه مارواه احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه . وما رواه عبد الله ابن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله وقال ابن حجر صحيح اسناده ليس بشيء لما نقل عن الأئمة من عدم صحته

الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الأمدى عن الشافعى . وقال في البرهان انه ظاهر
ولعل الراوى وهم في نسبة النفى ثم هو منقطع باطنا لمخالفته المتواتر عن ابن
مسعود . كيف وابن مسعود رضي الله عنه كان يقتدى في مسجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم في صلاة التراويح والامام يقرأهما وهو يسمع ولم ينكر عليه
فنسبة انكار المعوذتين اليه غلط . وقول ابن حجر قول من قال انه كذب لا يقبل
لا يقبل على ان ابن حزم قد بين انه انما صح عنه قراءة طاصم عن زر عنه وساق
ذلك بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا السند سند صحيح اتفقوا
على صحته وكذلك حمزة له سندان وكلاهما ينتهى الى ابن مسعود وفي قراءته
ايضا المعوذتان والفاحة وكلاهما مسند صحيح وسند الكسائي أيضا ينتهى الى
ابن مسعود لانه قرأ على حمزة وكذلك ينتهى سند خلف الذي هو من العشرة
الى ابن مسعود فانه قرأ على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة أصح
الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة له بالقبول وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان
قراءة طاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهى الى ابن
مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاحة جزء من القرآن داخل فيه فنسبة
انكار كونها من القرآن اليه غلط فاحش ، ومن اسند الانكار الى ابن
مسعود لا يعبأ بسنده ، في مقابلة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع
المتلقاة بالقبول عند العلماء . ومن هذا تعلم أن القراءات الشاذة ماعدا
العشرة وهي التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر
وان اشتهر عنهم في القرن الثاني ليست قرآنا اتفاقا ومع ذلك اختلف العلماء في
حجيتها فقال الحنفية للقراءة الشاذة حجة ظنية واجبة العمل دون العلم تجري
مجري خبر الواحد وخالف في ذلك للشافعى على ما حكى امام الحرمين عنه وجزم
به ابن الحاجب فلم يوجب للتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة أيام متتابعات . وذكر الرافعى من كبار أصحاب الشافعى والقاضى أبو الطيب
والقاضى الحسين ان مذهب للشافعى للعمل بها كخبر الواحد وصححه السبكي في
جمع الجوامع وشرح المختصر . وقد احتج بعض أصحابه على قطع يمين السارق
بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ كذا في الاتفاق وقال فيه وانما لم يحتج

أصحابنا بقراءة متتابعات لأدعائهم النسخ اه . قال في جمع الجوامع وشرحه اما
اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لانه منقول عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم
خبريته والثاني عليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت
قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع يمين السارق بقراءة
ايمانها وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي
بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدار قطي اسناده من عائشة رضى
الله عنها زلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات اه وانما قلنا لا يلزم
من انتفاء خصوص قرآنيته الخ لان ناقل القراءة عدل مع قرائن افادت العلم
القطعي بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الشرط في اخبار الآحاد
فما بقي الا احتمال أن ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرا بيانا
لشيء فظننه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين أن يكون خبرا كذا يؤخذ
من السعد والمعد وتوفر الدوامي على نقله قرآنا تواترا مع كونه لم ينقل كذلك
انما يبطل كونه قرآنا لا خبرا فكانت الخبرة لازما أم لما هو منقول عنه صلى الله
عليه وسلم فهي كما أنها لازمة للقرآن لازمة أيضا لما نقلت قرآنيته آحادا
لان كلا منهما يصدق عليه أنه قول منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وكل
ما هو كذلك فهو خبر. وأما قول من لم يحتج بذلك انما نقل قرآنا ولم تثبت
قرآنيته فقد رده السعد حيث قال ان عدم ثبوت قرآنيته لا يقتضى عدم ثبوت
خبريته لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا اه . وقال الحنفية ان ما نقلت قرآنيته
آحادا مسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه رواه عدل جازم وكل ما كان
مسموعا عنه صلى الله عليه وسلم فهو حجة لانه لا ينطق عن الهوى وأما كونه
ظنيا فلانه معدود من أخبار الآحاد وأيضا قد نقله العدل لاسيما مقطوع
للمدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ولا يجوز أن يكون نقله عن اختراع بل
لابد أن يكون من مماع فهو اما قرآن قد نسخت تلاوته كما في آية الرجم

مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت الا بالتواتر^(١) وخالف ابو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبني عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين^(٢) لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات

ونحوها أو خبر وقع تفسيراً فظنه الناقل قرآناً فهو اما قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به . فان قيل لعل قرآنيته مذهب الراوي بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبه ومذهب الراوي ليس حجة لاسيما اذا ظهر خطؤه بيقين . قلنا القرآنية مما لا يهتدى اليها الرأي ولا مدخل للاجتهاد فيها فانخاذ الصحابي العدل ذلك مذهباً لا بد له من سماع فاما كان قرآناً نسخت تلاوته ولم يطلع هو على ذلك كما هو الاولى أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآناً فانحصر ذلك في كونه قرآناً أو خبراً غير قرآن وعلى كلا التقديرين هو حجة

(١) قال الاسنوي « لان الراوي لم ينقلها خبراً الخ » أقول ايضاحه أنه ليس بقرآن لانه غير متواتر وما ليس بمتواتر ليس قرآناً ولا هو خبر أيضاً يصح العمل به لانه لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل بدونه . قلنا كون النقل خبراً شرط في صحة العمل ممنوع بل الشرط انما هو السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والنقل عنه مطلقاً والاجماع انما هو على أن الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه عليه الصلاة والسلام لانه نقل قراءته . فان قيل ان النسبة التي نسب بها خطأ قطعاً فلم تبق هذه النسبة وليس هناك نسبة أخرى فبقى الخبر من غير نسبة بالسماع . قلنا ان أصل السماع مقطوع به والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطأ لكنه يبطلانه لا يبطل نفس السماع خصوصاً وقد ثبت ذلك بما يكاد يكون معلوماً بالضرورة من كون كثير من الايات نسخت تلاوتها اتفاقاً وبقي حكمها اتفاقاً كآية الرجم وإيمانها في آية السرقة أو اختلف في بقاء حكمها كمتابعات خالف في بقائه الشافعية وكخمسة رضعات مشبهات خالف في بقاء حكمها الحنفية

(٢) قال الاسنوي « وبني عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين الخ » أقول

قد علمت أن الصحيح من مذهب الشافعية انه كذهب الحنفية وأن الشافعية يدهون النسخ ولكن الحنفية لا يسمون ذلك ويستدلون بما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة يا رسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم «أنت بالخيار ان شئت اعقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وأخرج ابن أبي شيبة وابن حميد وابن جرير وابن أبي داود في المصاحف وابن المنذر والحاكم وصححه والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضاً كذلك وقال سفيان نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه فمن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام متتابعات وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجهه ويجب حمل قول عائشة رضى الله عنها في الحديث السابق عنها فسقطت متتابعات على سقوط التلاوة دون الحكم جمعاً بين الأدلة فلم يثبت النسخ بوجه صحيح

* *

هذا آخر ما يسر الله كتابته على الاسنوى فيما يتعلق بمباحث السنة . وقد ترك البيضاوي والاسنوى كثيراً من المباحث الهامة التي تتعلق بالسنة ويهم الاصولى البحث عنها ، وقد استوفى أكثرها صاحب جمع الجوامع وشرحه مع إيجازها . وان في كتب الحنفية منها ما هو أكثر مما في كتب الشافعية ولولا خوف التطويل لذكرنا منها كثيراً لكن فيما ذكرناه كفاية بما يتعلق غرضنا به من كتابهما . والله أعلم



قال :

الكتاب الثالث - في الاجماع

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم

على أمر من الامور* وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول - في بيان كونه حجة

وفيه مسائل :

الاولى قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ما كول واحد. وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثمه. وقيل يتمتعذ الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لا يتمتعذ في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين ، أقول الاجماع يطلق في اللغة على العزم قال الله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركاهكم) أي اعزموا وعلى الاتفاق يقال أجمعوا على كذا أي اتفقوا عليه مأخوذاً مما حكاه أبو على الفارسي في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم اقبل المسكان وأثمر أي صار ذا بقل ونمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور. فنقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو مافي معناه من التقرير وال سكوت عند من يقول إن ذلك كاف في الاجماع. وقوله أهل الحل والعقد أي المجتهدين فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع. وقوله من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب أبو اسحاق الاسفراييني وجماعة الى أن اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة . وحكى الآمدي هذا الخلاف في آخر الاجماع واختار التوقف وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع وللغويات ككون الفاء للتمقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء

والحروب وتدير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما وأما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقلية فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يارضها شقاق ولم يعصدها وفاق^(١) والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدى . وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع^(٢) ولقصد شمول

(١) قال الاسنوي « وأما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين فان المتبع فيها الادلة القاطعة الخ » أقول هذا غاية مايدل على ان الدليل القطعى كاف في افادة العلم وانه لا حاجة الى الاجماع ولكنه لايدل على عدم حجية الاجماع والكلام في هذا وتعدد الدليل جائز ولذلك قال الجمهور منهم الجهم الكثير من الخنفية ان الاجماع يجري في العقلية كما يجري في الشرعيات وهو الحق لعموم أدلة الحجية الا في العقلية التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور

(٢) قال الاسنوي « وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران الخ » أقول الامور الدنيوية - كتدبير الجيوش - لعبد الجبار المعزلى فيها قولان أحدهما عدم جريان الاجماع فيها وهو قول البعض زعماء منهم انه لايزيد عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال « انتم أعلم بأمور دنياكم » وثانيهما يختار الجماهير وهو ان الاجماع حجة أيضاً فيها وتستمر حجيته الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال حين هم يصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد فقالا « ان كان من الله فامض » قال « لو كان من الله ماسألتكما » فقالا لانعطى الا السيف ، فلم يصلح كذا في الاستيعاب فدعوى ان قول رسول الله ليس بحجة في الامور الدنيوية دعوى باطلة . وأما قوله « انتم أعلم بأمور دنياكم » فكان رأياً منه صلى الله عليه وسلم لاوحيًا فان كان مراده بالقول ذلك فهو مسلم ولكن لا يصلح لعدم حجية الاجماع الى بقاء المصالح التي اجمعوا من أجلها . بقى مايتعلق بالامور المستقبلية كاشراط الساعة وأمور الآخرة والحق فيها انه يصح الاحتجاج فيها بالاجماع

الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الفزالي في مقدمة المستصفي . وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه ^(١) الثاني أن هذا الحد منطبق على اتفاق

ايضاً لتعاضد الدلائل ولانه احتمال ان يسمموا كل واحد منفرداً فأجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا ما سمعوا اكتماء بوجود الاجماع . وأما القول بان هذه الامور لا بد فيها من الدليل القاطع وحينئذ لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج فنقول هذا الاجماع مقيد لنا لبقائه ولا يفيد ذلك الدليل القاطع لعدم بقاء تواتره حتى يصل اليها فالحق اذن ان المستقبل من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

(١) قال الاسنوي « وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده الخ » أقول قد عرف صاحب جمع الجوامع الاجماع الاصطلاحي الذي هو من الادلة الشرعية واحترز عن كل ما أورده الاسنوي فقال انه اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر علي أي أمر كان فعلم اختصاصه بالمجتهدين بان لا يتجاوزهم الى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبار قوم وفاق العوام للمجتهدين في الاجماع المشهور والخفي وقوم في المشهور دون الخفي لكن بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت أي ليصح هذا الاطلاق ليعنى افتقار الحجة بخلاف تعريف المنهاج فانه يرد على ظاهره كما أورده ابن الحاجب ايضاً ان اتفاق الامة لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وان أجابوا عنه بان المتبادر من الامة الموجودون لانهم يصدق عليهم أنهم أمة فأوردوا عليه بانه غير مطرد ان لم يكن في الموجودين مجتهد وأجابوا عنه بان مادة النقص يجب تحققها وهو هنا ممنوع فان خلو كل عصر عن المجتهد مما هو مخالف للواقع وأجابوا عن الاربن معاً بان المتبادر الى الفهم في هذا المقام من اتفاق الامة الخ اتفاق المجتهدين في

الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه^(١) مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الامة وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بأفاده الحكم . نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالعصمة كما سيأتي في الأدلة بل لو شهد بذلك لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره^(٢) فان الامام

عصر كما في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع أمتي على الضلالة » قلت تعريف جميع الجوامع لا يرد عليه من أول الامر شيء من الايراذين فكان أولى وكذلك يعلم من تعريف صاحب جميع الجوامع اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول ان كانت العدالة ركناً في الاجتهاد وعدم اختصاصه ان لم تكن ركناً في الاجتهاد وهو الصحيح

(١) قال الاسنوي الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم الخ « أقول قد احترز في جمع الجوامع عن ذلك بقوله بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك يعلم منه عدم انعقاده في حياته صلى الله عليه وسلم ووجهه ما قاله الاسنوي وعلم من تعريف جميع الجوامع أيضاً انه لا بد من اتفاق جميع المجتهدين في عصر وعليه الجمهور وانه لا يختص بالصحابة وان التابعي المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فان لم يصح مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط امير والا فلا والصحيح عدم الاشتراط وعلم ان اجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل مصرين البصرة والكوفة غير حجة

(٢) قال الاسنوي « الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره الخ » أقول كون المحدود الاجماع

المتناول لقول المجتهد الواحد خلاف الصحيح ولذلك عرف في جمع الجوامع
الاجماع بانه اتفاق الخ وقال تفرعاً على ذلك وعلم انه لو لم يكن في العصر الا
مجتهد واحد لم يحتج به وهو المختاراه موضعاً. قال الجلال لا تنفاه الاجماع عن الواحد
وقيل يحتج به وان لم يكن اجماها لا يحصر الاجتهاد فيه اه. فعلم ان الاحتجاج
به عند هذا القائل لامن حيث انه اجماع فعلم اتفاقهم على انه ليس اجماعاً في
الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لانه
لا حجة الا بالاجماع وهذا ليس اجماعاً اتفاقاً بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد
لا يستدل بقول مجتهد آخر. والمخالف يقول نسلم أنه ليس اجماعاً في الاصطلاح
ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم ان
المجتهد لا يستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمي على
حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الامة عن قائل بالحق يطلع عليه وأولى من
يقول به عن اطلاع هو المجتهد. ورد بان الذي ثبت نفي الخطأ عنه هو اجماع
الامة وقول الواحد ليس كذلك وأيضاً يلزم عدم انحصار الادلة في الاربعة
وبذلك علمت ان قول المجتهد الواحد ليس اجماعاً اتفاقاً وأن الخلاف انما هو في
الاحتجاج به وهذا هو الذي يرشد اليه ما حكاه الآمدى وابن الحاجب من
حكاية القولين في الاحتجاج به وتصريح الامام واتباعه بانه حجة لا يقتضي ان
حجيته لكونه اجماعاً بل لما ذكرناه. وحاصل الخلاف ان قول الجمهور وهو المختار
ان الاجماع اتفاق الخ انه لا حجة في قول الواحد لانه ليس باجماع وعند غيرهم
لا يلزم من انتفاء كونه اجماعاً انتفاء الحجية وقد علمت رده. وأما قول العطار على
جمع الجوامع كيف لا يحتج به مع أن غيره عامي والعامي يجب عليه اتباع
المجتهد فيكون قوله حجة فيه وحينئذ فالحق مقابل هذا القول اه فهو خروج عن
الموضوع لان مرادنا بالحجية هنا هو ان الاجماع حجة للمجتهد وعليه فيجب عليه
ان يستدل به وأما حجية قول المجتهد بالنظر الى العامي فمعناها ان الواجب على
العاجز عن الاجتهاد ان يقلد مجتهداً وهذا شيء وما نحن فيه شيء آخر

وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينبغي فإن الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ، نعم حكى الأمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الاخذ بالتاني نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه . واعلم أن البحث في الاجماع يقع في ثلاثة أمور في حجتيه وأنواعه ومبادئه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلاثة أبواب لبيان الامور الثلاثة ، وبدأ بالكلام على كونه حجة ، لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما ف قوله قيل محال الخ يعني ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير والمخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة^(١) كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كقول واحد . وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثم أي في المأ كقول لا اختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع^(٢) فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل

(١) قال الاسنوي « يعني بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير الخ » أقول قال بعض النظامية والشيعية انه محال ولو سلم انه ممكن في ذاته فالعلم به محال وب تسليم امكان العلم به فنقله اليها محال انه من مسلم الثبوت ونسبه غير واحد الى النظام . قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لاحجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في حاشية المسلم لمصنفه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثم أي في المأ كقول الخ » أقول قد علمت أن المخالفين منعوا أولا امكانه في ذاته وثانيا تسليم امكانه وادعوا أن العلم به محال وثالثا تسليم امكان العلم به وادعوا أن نقله اليها محال واستدلوا على الاول وهو استحالة الوقوع بما ذكره الاسنوي أن اجتماع الجم الغفير الخ وحاصله أن الاجماع لو كان قائما من دليل قطعي أو ظني ولو كان من قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس هناك دليل فليس اجماع ولو كان من ظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد

خلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر . قوله « وقيل يتعذر » أي ذهب بعضهم الى ان الاجتماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد^(١) والوقوف على الثلاثة متعذرا أما الاول فلا تتشاورهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون اسيرا أو محبوسا في مطمورة أو منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين . وأما الثاني فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه . وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر . ولأجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد رضى الله عنه : من ادعى الاجتماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله

النخ . وأجاب عنه بأن الحكم تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه النخ . وايضا أنه الدليل القاطع الذي لا احتمال فيه أصلا أو فيه احتمال غير معتبر يكون الاجتماع عليه لازما لوضوحه ووجوب اتباعه عنى الكل ولا تختلف فيه القرائح فهو مجمع على العمل به فالاجماع تابع له والحجة فيه والاجماع من لوازمه وأما غير هذا القاطع فهذا هو الذي يصلح أن يكون مستندا للاجماع لانه هو محل اجتهاد المجتهدين اتفاقا واختلافا فهو ظني الدلالة دائما وان كان قطعي الثبوت تارة أو ظني الثبوت تارة اخرى وهذا للظني اما ان يكون نصا أو ظاهرا لا خفاء فيه أو فيه خفاء وعلى كل حال لا يمتنع الاتفاق عليه لانه ان كان جليسا فان الاتفاق واضح فالقرائح قبله وتتفق عليه وبعد الاتفاق يصير هذا الاتفاق حجة أقوى من مستنده ولذلك قد يستغنى بنقل الاجماع عن نقله ثم الاجماع انما يمتنع فيما يشتد خفاؤه من الظني

(١) قال الاسنوى « أى ذهب بعضهم الى أن الاجتماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه النخ » أقول حاصله انه يتعذر معرفة علماء الشرق والغرب

بأن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابة وعلل بما قلناه^(١) نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح

باعتبارهم فضلاً عن أقوالهم فاستحال الوقوف على أقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا ائقروا ما وظاهر ان هذا مستحيل عادة

(١) قال الاسنوي « وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه لا طريق الى معرفته الخ » أقول قال ميرزا جان في حواشيه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيداً في ظهر كذا علي كذا من الحكم ثم يسافر ويعلم أن عمرأ في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا يسافر ويعلم حال كل أحد وذلك بأن يسأل فيعلم باخباره أنه كان عنده هذا الحكم . ورده في مسلم الثبوت بجواز كذبه في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان متقدراً عند تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا بانبائه وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل واحد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في المشارق والمغارب بما تحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى . وأما الثالث وهو امتناع النقل وأدرجه الاسنوي مع الثاني فقال المانعون ان نقل الآحاد لا يفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممنم عادة ولا طريق للنقل الا الآحاد والتواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على أمر فهو كاذب . والجواب عن ذلك أن هذا تشكيك في الضروري فلا يسمع كسبه السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القاطع باطل لا يتكلف الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفى على الكثير وبطلع عليه الواحد أو محمول على حدوثه الآن فان كثرة العداء والتفرق في البلاد الغير

عند الامام والامدي وغيرهما انه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتاج الا باجماع الصحابة وهو رواية لاحمد . قال :

«الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج . لنا وجوه الاول انه تعالى جم بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما . قيل رتب الوعيد على السكل . قلنا بل على كل واحد والا لكان ذكر المخالفة . قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف . قلنا لا ، وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة . قيل لا يوجب تحريم كل ما غير . قلنا يقتضى لجواز الاستثناء . قيل السبيل دليل المجمعين . قلنا حمله على الاجماع أولى لمعومه

المعروفين يرب في نقل اتفاقهم فانه احتج به في مواضع كثيرة فلو لم ينقل اليه لما ساع له رضى الله عنه الاحتجاج به . قال الاسفراينى نحن نعلم أن مسائل الاجماع أكثر من عشرين الف مسألة اه . والحاصل أن بعضهم قال ان العام بالاجماع من طريق النقل مستحيل أو متعسر فان معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا أو رجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار خوفا مستحيل عادة . وأما تقديم القاطم فأمر ضرورى عقلا ويعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضرورى لا ينكره أحد وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد . والعلم بالاجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الامة من هذا القبيل لان الخلافة أمر عظيم لا يشقه حالها عند أحد حتى يدخل كل واحد في الجمع والاعياد ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا بان الاجماع قد وقع . وأما العلم بالاجماع من طريق النقل فلا والكلام فيه اه . وأقول تحقيق المقام أن في القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم وأعيانهم وأمكنهم خصوصا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب وكلهم في ذلك العصر جاد في الطلب فانهم يعلمون أن اتفاق كل المجتهدين في عصر حجة قاطعة من الاحاديث التي رووها

قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة . قيل يترك الاتباع رأساً . قلنا الترك غير سبيلهم . قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح . قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل المجمعون أثبتوا بالدليل . قلنا خص النص فيه . قيل كل المؤمنين الموجودون الى يوم القيامة . قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة ، أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة يجب

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يجدون في طلبه كما يجدون في طلب الكتاب والسنة ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً وأيضاً بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقيناً أنهم لم يكذبوا فيه لا عمداً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلاً عن الاستحالة خصوصاً وقد علمت أن الصحابة عدول ضابطون حافظون وتقديم القاطم على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطم وعلم بالتجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقدم الآخر وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبه فعلم أن اجماعهم وقم عليه من غير ريبة وكذا أمر الخلافه علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة الا من شذ ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا فنقل هؤلاء العلماء به فقد بان لك أنه لا استبعاد كما استبعدوا وأن ما ذكره تشكيك في الضروري نعم لا يمكن معرفة الاجماع ولا النقل الا في أي بحد القرون الثلاثة لتفرق العلماء شرقاً وغرباً ولا يحيط بهم علم أحد فقد باذ لك ان ما قاله هذا القائل مغالطة في غاية السقوط لا يلتفت اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزية اه . وبهذا تعلم ان الكلام في الاجماع المنقول عن مجتهد في كل عصر من العصور التي كان المجتهدون فيها معلومين بأعيانهم ولا شك انه لا يمنع من النقل عنهم بعد جد الناقلين في الطلب والبحث والمطلوب لا يخفى على الطالب الجاد

العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج^(١) فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لـكنهم عند التحقيق مخالفون^(٢) أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع هو كل قول يحتج به. وأما الشيعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله باتفراده عندهم حجة كما سيأتى في كلام المصنف . وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في الملخص^(٣) ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما

(١) قال الاسنوى « ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام الخ » اقول الذى في مسلم الثبوت وشرحه الاجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتمد بشرذمة من الحمقى من الخوارج والشيعة لانهم حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية اهـ . والمراد أنه كذلك بعد ان ثبت انه واقع كما ذكر

(٢) قال الاسنوى « فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لـكنهم عند التحقيق مخالفون الخ » اقول قال فى المستصفى وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حججته وان كان قول واحد وهو خلاف اللغة والعرف لكنه سواه على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حججته اهـ . واذا كان النظام قائلاً بما ذكر على الوجه الذى قاله انزالى وهو انه كل قول يخرج به وطبعاً لا يراد من ذلك الكتاب والسنة لان كل واحد منهما لا يسمى اجماعاً فلم يبق الا قول كل المجتهدين فى عصر فانه هو الذى قامت حججته لكن تقدم أن السبكي نسب الى النظام نفسه انه يقول ان الاجماع متصور لكنه لا حجة فيه كما قدمناه وعلى كل حال اذا كان النقل عنه كما يقول الاسنوى فهو غير مخالف فى الحجية كما يقتضيه كلام مسلم الثبوت . وأما نسبة الاسنوى الى الشيعة فهو انكار صريح منهم لحجية الاجماع

(٣) قال الاسنوى « وأما الخوارج الخ » اقول فهذا أيضاً يفيد انكار

بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن
عندهم الا من كان على مذهبهم. وكلام المصنف تبعاً للإمام يقتضى أن النظام لم
امكان الاجماع وانما يخالف في حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر
ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول باستحالته ^(١) قوله « لنا » أى الدليل على كونه حجة
من ثلاثة أوجه الاول وقد تمسك به الشافعى في الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيراً) ^(٢) وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال (نوله ما تولى ونصله جهنم) فيلزم أن يكون
اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لانه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المحرم الذي
هو المشاقة في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد بأن تقول
مثلاً ان زنت وشربت الماء طافيتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع
سبيلهم لانه لا يخرج عنهما أي لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم
كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو

حجبة الاجماع بالمعنى الشامل لاجماع من قالوا بحجية اجماعهم وقد علمت أن
جميع المخالفين في مقابلة الجمهور القائلين بالحجية شرذمة قليلة لا يمتد بهم لانهم
حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين

(١) قال الاسنوي « والمذكور في الاوسط لابن برهان الخ » أقول قد
علمت أن الذي نقله السبكي عن القاضي وأبي اسحق الشيرازي والامام الرازي
أن النظام نفسه يقول انه متصور ولكنه لا حجة فيه كما أنه نقل عنه أنه موافق
على الحجية فانقل عنه مضطرب

(٢) قال الاسنوي « الاول وقد تمسك به الشافعى في الرسالة قوله تعالى
(ومن يشاقق الرسول) الخ » أقول حاصل هذا الدليل انه جمع بين المشاقة
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا جائز ان يكون الوعيد على مجرعهما
معاً لانه حينئذ يكون ضم كل منهما للآخر غير مفيد فتعين ان يكون الوعيد
على كل واحد منهما اجتماعاً وانفراداً واجماع المؤمنين سبيلهم فيلزم اتباعه

الاعتقاد . قوله « قيل رتب الوعيد الخ » أي اعترض الخصم بقسمة أوجه :
 أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أي على المجموع المركب من المشافة^(١)
 واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع
 تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الاختين . والجواب أنا لا نسلم أنه رتب
 الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر
 مخالفة المؤمنين يعني اتباع غير سبيلهم لغوا لافائدة له لأن المشافة مستقلة في
 ترتيب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو . وهذا الجواب ليس في
 المحصول ولا في الحاصل وهو أولى مما قالاه . الثاني سلمنا أن الوعيد مرتب على
 كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً^(٢) بل بشرط تبين
 الهدى فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له
 الهدى والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه والهدى
 عام لإقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع
 أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه وإذا تبين

(١) قال الاسنوى « أحدها أن الله رتب الوعيد على الكل الخ » أقول قد
 علمت ان الجواب عن هذا على الوجه الذي ذكره الاسنوى يؤخذ مما أشار اليه
 المستدل في هذا الدليل كما فصلناه

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان الوعيد مرتب على كل واحد الخ » أقول
 حاصله انه قيد شرط الوعيد على المشافة بأن يكون من بعد ما تبين الهدى
 للمشايق فيكون الامر كذلك في اتباع غير سبيل المؤمنين ومن جملة انواع
 الهدى دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين استغنى به عن الاجماع . وحاصل
 الجواب أنا لا نسلم انه يلزم من كون تبين الهدى شرطاً في ترتيب الوعيد على
 المشافة ان يكون كذلك في اتباع غير سبيل المؤمنين وبفرض التسليم فالهدى
 الذي شرط تبينه في ترتيب الوعيد على المشافة والاتباع لا يشمل ما ذكرتم من دليل
 الحكم المجمع عليه لان المراد بالهدى انما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة
 الاحكام الفرعية

ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة . وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين : أحدهما لانسلم ان كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف بل المعطف انما يقتضى التشريك في مقتضى العامل اعراباً ومدلولاً كما تقدم غير مرة . الثانى سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لأدلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه . الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان ^(١) والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه . والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه أنه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم بمثلها نظر يحتاج الى تأمل ^(٢) فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) يوجب تحريم المخالفة الخ أقول حاصل الاعتراض ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم من ذلك حرمة اتباع كل ما غاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب . وحاصل الجواب اننا نقول بل كل منهما عام لان غير مضاف الى سبيل وسبيل مضاف الى المؤمنين فهو مضاف الى الجنس المعروف باللام وهو المؤمنين فيعم كل سبيل لهم وغير مضاف الى هذا العام فيعم أيضاً فيكون كل منهما عاماً بدليل صحة الاستثناء قطعاً وما قيل ان هذه الآية نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق وزنا وارند ولحق بالمشركين قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الاسباب

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور الخ » أقول أولاً ان صاحب التلويح قال لو سلم عدم العموم فيكفى كون لفظ غير من

في جمع من الجروع فانها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع^(١) ويبانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتمين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع او الدليل الذى لاجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الاجماع لان أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان من قول أو فعل ومنه قوله تعالى (قل هذه سبيلي) واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لمعوم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الامام . وفي كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فمقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شيء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين^(٢) ويدل عليه ان الآية الكريمة نزلت فى

قبيل المطلق ومع ذلك فسبيل عام بلا شك فغير وان كان مطلقاً لكنه يعم كل ما غاير كل سبيل للمؤمنين

(١) قال الاسنوى « الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع الخ » أقول وحاصله ان السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى عليه وهو غير مراد اتفاقاً وليس حمله على الطريق الذى هو اتفاق الامة أولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه بل حمله على الدليل أولى . وحاصل الجواب تسليم ما قاله المعترض ودعوى ان السبيل يطلق على ما يشمل الاجماع ومنه قوله سبحانه (قل هذه سبيلي) ولكن حمله على الاجماع أولى لمعوم الفائدة

(٢) قال الاسنوى « الخامس لا نسلم انه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شيء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض

رجل ارتد ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك
الاسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالاكل والشرب. وأجاب المصنف بانه
يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فانه لا معنى لمشاقة
الرسول عليه الصلاة والسلام الا ترك الايمان وسمى بذلك لانه في شق أى في
جانب والرسول صلى الله عليه وسلم في جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار.
السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم
وقولهم انه لا يخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة^(١) وهى أن يترك الاتباع أصلاً
ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع
بالكلية غير سبيلهم أيضاً فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب
لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل
فعله لكونه أتى به^(٢) فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه

اعتراض بعدم العموم لكن بطريق آخر غير الطريق السابق وهو ان لفظ غير
وسبيل كلاهما مفرد غير عام . وحاصل الجواب اننا لو حملنا الآية على ذلك
الخصوص لزم عدم مغايرة المشاقة لعدم اتباع غير سبيل المؤمنين لان المشاقة
المراد منها الكفر وعدم اتباع سبيل المؤمنين اذا اردنا بالسبيل الايمان أيضاً هو
الكفر فتتحد المشاقة وعدم اتباع سبيل المؤمنين وذلك تكرار وقد
علمت هناك جواباً آخر هو ما قدمنا من أن المعتبر هو عموم اللفظ لا
خصوص السبب

(١) قال الاسنوى « السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ولكن
لانسلم وجوب اتباع سبيلهم » حتى يكون تركه حراماً وقولهم بعدم الواسطة
ممنوع وحاصل الجواب ان من ترك سبيلهم يصدق عليه انه اتبع غير سبيلهم
(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان اتباع الغير الخ » أقول حاصلة ان الاتيان
بمثل ما يأتي به الغير ان اتى به لكونه أتى به ذلك الغير كان الاتيان به اتباعاً له
فتركه كذلك لا يكون تركاً للاتباع الا اذا تركه لكون ذلك الغير اتى به وأما اذا
تركه لعله أخرى فلا يكون تركه تركاً لما فعله ذلك الغير وحينئذ فن ترك سبيل

كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد . وأجاب الامام بحجوب آخر وهو ان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين ^(١) حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضاً لكان ركيباً نعم لو أخر لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه أيضاً . السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله ^(٢) والا لكان المباح واجباً واذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما

المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه يقال انه متبع غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لا لذلك بل لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بحجوب آخر الخ » أقول حاصله ان العرف قضى بان النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين أمر باتباع سبيل المؤمنين ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على ان النهي عن شيء أمر بضده ويمكن ارجاع جواب المصنف الى هذا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم الخ » أقول حاصله انه حيث كان من سبيلهم فعل المباح ولم يجب اتباعهم فيه فيجوز أيضاً اخراج قول المجمعين وجعل السبيل المحرم تركه هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه . وحاصل الوجه الاول من جواب المصنف ان الاتباع يكون في العمل وفي اعتقاد الحكم والمراد هنا الثاني وعلى هذا الوجه يكون جواباً بتسليم دخول المباح في السبيل وحاصل الوجه الثاني ان المباح خص من السبيل لقيام الدليل القاطع على أن المتابعة لا تلزم في المباح كما في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الوجه يكون الجواب بالمنع

اتفقنا عليه . وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل . وتقريره من وجهين : أحدهما أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد اباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى الثاني ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأمسي لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الاول . الثامن لانسلم أيضاً أن والمتابعة تجب في كل الامور^(١) وذلك لان المجمعين انما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل باجماعهم لما استعرفه ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلاً مستقلاً وهو خلاف المدعى وأيضاً فانكم لا تقولون بوجوب اثباته بالدليل . وأجاب المصنف بان اتباعهم واجب في كل شيء الا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى دليل آخر . التاسع سلطنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم^(٢) وكل المؤمنين

(١) قال الاسنوي « الثامن لا نسلم أيضاً ان المتابعة تجب في كل الامور الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض ان الحكم المجمع عليه لا بد له من دليل ودليل الاجماع غير الاجماع فان قلتم ان الحكم ثابت بالاجماع وهم انما اثبتوه بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم الذي هو اثبات الحكم بالدليل وان قلتم ان الحكم ثابت بالدليل لا يكون ثابتاً بالاجماع وهو خلاف المدعى وهو أن الاجماع هو الحجة والدليل مستند ومع ذلك فقد صرحتم بأنكم لا تقولون بوجوب اثبات الحكم بالدليل فحوزتم اتباع غير سبيل المؤمنين . وحاصل الجواب أنه تسليم لما يقوله المعارض وادعاء التخصيص

(٢) قال الاسنوي « التاسع سلطنا ما قلتم لكن الآية تدل على اتباع سبيل كل المؤمنين الخ » أقول حاصله أن مقتضى الآية وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين

ثم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بمحض الامة . واجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في بلا فرق بين الموجود ومن سيوجد الى يوم القيامة ولا فرق بين مجتهد وغير مجتهد وهذا يخالف ما قلتم من قصر ذلك على المجتهدين في كل عصر . وحاصل الجواب ان المراد الموجودون في كل عصر لا في جميع العصور الى يوم القيامة . هذا حاصل ماقلوه هنا . وأقول قال امام الحرمين في البرهان ان مما استدلل به الشافعي رحمه الله قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الآية فاذا اجمع المسلمون على حكم في قضية فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في سياق الخطاب وقد اكثر المعترضون وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها ولست لامثالها بل أوجه سؤالاً واحداً يسقط به الاستدلال بالآية فاقول الظاهر ان الرب سبحانه وتعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى صلوات الله عليه وسلامه والحيث عن سنن الحق . وترتيب المعنى (ومن يشاقق الرسول) ويتبع غير سبيل المؤمنين) المقتدين به (نوله ماتولى) فان سلم ظهور ذلك فذلك والا فهو وجه في التأويل لائح ومسلوك للانكار واضح فلا يبقى للتمسك بالآية الاظهار معرض للتأويل ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع وليس على المعترض الا ان يظهر وجهاً في الامكان ولا يقوم للمحصل عن هذا الجواب ان أنصف وان تمسك مثبتو الاجماع بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تجتمع امتي على الضلالة » وقد روى الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة . قلت لا أرى للتمسك بذلك وجهاً لانها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات وقد تكرر هذا مراراً ولا حاصل لقول من يقول هذه الاحاديث متفقة بالقبول فان المقصد من ذلك يؤول الى أن الحديث مجمم عليه وقصاراه اثبات الاجماع بالاجماع على انه لا تثبت عليه الدعوى لاختلاف الناس في الاجماع ثم الاحاديث معرضة للتأويلات قرينة المأخذ ممكنة . ويمكن ان يقال قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع امتي على الضلالة » اشارة مشعرة بالغيب في مستقبل الزمان مؤذنة بأن أمته لا ترد الى قيام

كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في
الآخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتهى ان يكون المراد جميع المؤمنين
الساعة واذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ولم يكن في نفسه نصاً فلا وجه
للاحتجاج به في مظان القطع انتهى . وأقول يشير امام الحرمين بما قاله لهذه
الاعتراضات المتقدمة وامثالها وانه كان الاجدر أن يقتصر على اعتراض واحد
وهو ان اثبات حجية الاجماع مسألة علمية لا يفيد فيها الا الادلة القطعية ودلالة
الآية ظنية للاحتتمالات التي ذكرت فلا تصحح دليلاً واننا لو أردنا ان تثبت بذلك
الحديث الذي روى بمدة ألفاظ وتلقته الامة بالقبول كان قصاره اثبات الاجماع
بالاجماع وهو دور وقد استصعب التفصيص عن هذا الدور ولكن أجب عنه
الاصفهانى بأنه انما يلزم الدور لو لم يقم عليه دليل آخر وعليه دليل آخر وهو أنه
مظنون يجب العمل به لانا ان لم نعمل به وحده فاما ان نعمل به وبمقابله اولا
نعمل بهما او نعمل بمقابله وعلى الاول يلزم الجمع بين النقيضين وعلى الثاني
ارتفاعهما وعلى الثالث العمل بالمرجوح مع وجود الراجح والكل باطل فيترجم
العمل به قطعاً اهـ . ومحصله أننا نمنع ان مسألة حجية الاجماع قطعية علمية لان
معنى كون الاجماع حجة أنه دليل فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد فهو كالتجرب
الآحاد في أن كلا واجب العمل مع كونه ظنياً ولا يخفى ما فيه لان انكار الثابت
يخبر الآحاد ليس كقرأ بخلاف انكار الاجماع ، فانهم قالوا انه كفر متى كان قطعياً .
فلم ان من الاجماع ماهو قطعي وليس الكلام الآن فيه فكان الاستدلال بالآية
غير تام على كل حال . واما الاستدلال بالحديث فهو تام واليك البيان : ان العلم
بالتواتر حق ثابت خلافاً للسمنية كما قدمناه وقولهم مكابرة صريحة على العقل كما
قدمناه وقدمنا أيضاً أن كثرة الآحاد المتفقة على معنى ولو التزاماً بما يوجب العلم
بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى دليل لان هذا العلم
ضروري يعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه
ويكذب ببداهة العقل وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوي في الاصطلاح . وحاصل
هذا أن القدر المشترك بين الاخبار الكثيرة المنقولة آحاداً معلوم بالضرورة لا
لان احد هذه الاخبار صدق قطعاً بل لان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد

الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة . قال :

« الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن التجربة والتكرار والسر في ذلك أن اجتماع الظنون الحاصلة بأخبار كثيرة تعد الدهن عادة بقبول العلم واليقين الواقعي والاخبار على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقاً للواقع وانكار ذلك مكابرة . واذا تقرر هذا فنقول بناء على ذلك قال الغزالي في المستصفى المسلك الثاني وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع ائمتي على الخطأ » وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل ان نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع ائمتي على الضلالة - ولم يكن الله ليجمع ائمتي على الضلالة - وسألت الله تعالى ان لا يجمع ائمتي على الضلالة فاعطانيها ومن مره أن يكون في مجبوحة الجنة فليزلم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم - وان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين ابعد » وقوله صلى الله عليه وسلم « يد الله مع الجماعة - ولا يبالى الله بشذوذ من شذ - ولا تزال طائفة من ائمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من الأواء - ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه - ومن فارق الجماعة ومات فريته جاهلية » وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة ومن خلفها بل هي مقبولة من موافقي الامة ونخالفها . ولم تزل الامة تحتاج بها في اصول الدين وفروعه . فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكنة وانقل الآحاد لا يفيد العلم ؟ قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان احدهما أن ندعي العلم الضروري بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن

الخطأ قولاً وفعلًا كبيرة وصغيرة بخلاف تمديلنا . قيل المدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبننا قيل هذه الامة واخبر من عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثله نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة على وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى طائفة من نسائه وتمظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرد بالنظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا تنفك عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني انا لا ندعي العلم الضروري بل العلم بالاستدلال من وجهين: الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وانكاراً الى زمان النظام ومستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار اثبتوا بها اصلاً مقطوعاً به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى سند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتمجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطم باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالنتية له اهـ . وبذلك ثبت أن الاجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند جميع أهل القبله خلافاً لشرذمة من الخوارج والشيعة لا يعتمدونها كما صرح به في مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان مقابل الصحيح في قول صاحب جمع الجوامع والصحيح أنه بعد حجتيه قطعي فيها حيث اتفق المعتبرون على انه اجماع كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة المادة

عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك .
الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على خطأ » ونظائره
قائما وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا
عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم « أقول الدليل الثاني على ان الاجماع
حجة قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وتقديره
ان الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا^(١) وقد قال الجوهرى والوسط
من كل شيء أعدله قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدولا هذا لفظه

خطأهم جملة اه . هو قول تلك الشرذمة من الخوارج والشيعة فهم وحدهم الذين
يخالفون في حجة هذا الاجماع وقطعيته فيها واغادة العلم الجازم واما أهل القبلة
جميعاً فهم على حجة الاجماع الذي اتفق المتبرون من العلماء الباحثين عن
الاجماع القائمين بحججته ولا بد ان يعلم صدور ذلك عنهم قطعاً بسماع منهم أو
نقل عنهم بطريق مفيد للعلم كالتواتر . وقد علمت ان تحقيق المقام في ذلك ان
في القرون الثلاثة لاسباب القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين
بأسمائهم واعيانهم وأمكنهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
زماناً قليلاً ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة
والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً كما أن أكثر
احتجاج العلماء انما هو باجماع أهل تلك القرون الثلاثة فحق الاجماع في واحد
منها على وجه ما ذكرناه كان حجة قاطعة مفيدة للعلم الجازم واما فيما بعد هذه
القرون فعلى فرض تحققه على وجه ما تحقق في واحد منها يكون حكمه حكم
ما تحقق نقله في واحد منها والافلا . فكافة الاعتراضات التي قيلت من تباعد بلادهم
وامكان أن يكون منهم من يخفى نفسه او غير ذلك مما قاله المشككون فانما
تمكن فيما بعد القرون الثلاثة واما فيها فلا يمكن لما ذكرناه فاعتنم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وتقديره ان الله تعالى عدل الخ » أقول وكلام الاسنوي
واضح ومنه علم عدم تمام الاستدلال على حجة الاجماع بهذه الآية أيضاً كما أنه
علم عدم الحاجة اليها

ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلنا صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن. اعترض الخصم بوجهين : أحدهما أن العدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله (جعلناكم أمة وسطا) فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجمل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته. وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقر في علم الكلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى. الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه. والجواب ان سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتقضيلهم على غيرهم فيتمتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول. وفي الجواب نظر لان الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصي وانكار التبليغ اليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف في الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سنجعلكم. نعم لقائل ان يقول أن الآية لا تدل على المدعى لان العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً. سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وان قلنا كل مجتهد مصيب. قوله « الثالث » أي الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على

الخطا» ونظائره من الاحاديث كقوله «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وكقوله «سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها» وكقوله «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال» وروى ولا على خطا» وكقوله «يد الله على الجماعة» الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ. وادعى الامدى أنه أقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة. وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضمفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر^(١) فما الدليل عليه. وبتقديره فهو

(١) قال الاسنوى «وقد ضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد الخ» أقول حاصل ما قال الامام لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاديث حد التواتر المعنوي فالرواة العشرين أو الالف لا تبلغ حد التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارة مختلفة ولو سلم فتواتر المعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة أو ما يلزم هو منه فقد ادعيت أن حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يعم الخلاف فيه وانكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالة على حجية الاجماع الاسئلة والاجوبة ولو كان متواتراً لأفاد العلم ولفت تلك الاسئلة والاجوبة وان ادعيت أن هذه الاخبار تدل على عصمة الامة فهي بعينها حجية الاجماع وقرر رحمه الله تعالى هذه الشكوك بعبارة مطنبة كما هو دأبه من التشكيك في الامور الظاهرة ونقول هذا الاستبعاد من هذا الامام في بعد بعيد فان القدر المشترك من هذه الاخبار قطعاً هو عصمة الامة عن الخطا ولا شك فيه ودعوى انها بعينها حجية الاجماع غير صحيحة بل هي يلزمها حجية الاجماع وليست عين الحجة وهذا هو المطلوب واجتماع عشرين من المدول الاخبار أو أزيد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قدمناه عن الغزالي على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما لا يتوهم، خصوصاً وقد علمت مما نقلناه عن الغزالي ان الامة تلقت هذه الاخبار بالقبول واحتجت بها في عصر

انما يفيد الظهور لان القدر المشترك للثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولم يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث . وقد تلخص ان الادلة التي قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع على كما صححه الامام واتباعه^(١) واقتضاء كلام الآمدي لكن الاكثرون على انه قطعي . قوله « والشيعه مولوا عليه » يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب أن يكون في كل زمان امام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لابد

الصحابة والتابعين . واما قوله لو كان كذلك لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد تواتر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن نخطئة المخالف للاجماع قطعا وهل هذا الا تواتر الحجية وأيضاً يجوز ان تكون المتواترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار . وما قاله انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب أن يكون الكل طالين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة بدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبارات الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا وايضاً الحق ان مخالفتهم كخالفه السوفسطائية في القضايا الضرورية والاولية فكما ان مخالفتهم لا تضر كونها اولية فكذلك مخالفة المخالفين لا تضر للتواتر واما ايراد الاسئلة والاجوبة فعلى بعض المتن لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تنزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفوائد مع زيادة

(١) قال الاسنوي « وقد تلخص أن الادلة التي قالها المصنف انما يحسن لاستدلال بها اذا قلنا الخ » أقول يمنع من كون الاجماع على اطلاقه ظنيا انهم اجتمعوا على تكفير منكر بعض أنواعه على ما سيأتي وحينئذ يجب أن هذا الاجماع الذي قالوا بتكفير جاحده قطعي في حجتيه بفيد العلم الجازم متى كان أيضاً قطعياً في ثبوته فلذلك كانت مسألة الاجماع مسألة علمية لا يقبل فيها الا الدليل القطعي وقد قدمناه وهو أحد أدلة المصنف فبعض ما استدلل به المصنف يحسن الاستدلال به اذا قلنا انه قطعي في حجتيه بعد أن يكون قطعي الثبوت خلافاً لما يشعر به كلام الاسنوي

أن يكون معصوماً والا لافتقر الى امام آخر ولزم التسلسل واذا كان الامام معصوماً كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة ورئيسها لا لكونه اجاماً . وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح . سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملاً ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية وذلك كله يناقض المطلوب . وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها ^(١) . قال :

(الثالثة قال مالك اجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « ان المدينة لتنفى خبيثها » وهو ضعيف . الرابعة قال الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وهم على وقاطمة وانشأها رضوان الله عليهم لانها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال « هؤلاء أهل بيتي » ولقوله عليه الصلاة والسلام « اني تارك فيكم ما ان تمسكن به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ») أقول ذهب الامام مالك الى ان اجماع

(١) قال الاسنوى « فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها » أقول لم يشتغل المصنف بالجواب عنها لان هؤلاء الشيعة الذين ذكر خلافهم المصنف لا يخالفوننا في حجية الاجماع وانما يجعلونه حجة لوجود الامام مع الجميع وهو معصوم وهذا خلاف فيما به الحجة لافي نفس الحجة وهم يقولون انه لا بد أن يكون مع الجميع معصوم لانه أحد المجتهدين في كل عصر وان لم تعرف عينه وأما شذمة الحوارج والشيعة الذين أنكروا حجية الاجماع كما قدمنا وقلنا انهم لا يعتمد بهم فقد استدلوا أولاً بقوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) فلا يجوز الرد الى الاجماع وبقوله تعالى (فان اختلفتم في شئ فحكمه الى الله) فلا يجوز أن يكون الحكم لغيره والجميعون غيره تعالى . والجواب أن الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول على أن النزاع ضد الاجماع فالرد انما هو على تقدير النزاع بل نقول مفهوم الآيتين يفيد حجية الاجماع على زعمكم لانكم تقولون بحجية مفهوم المخالفة وقد استدلوا بآيات اخرى . واجيب عنها بما يفيد عدم دلالتها على ما يدعون فان لردتها فارجع الى المطولات

أهل المدينة حجة أي اذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب ^(١) قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجعة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن اجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان العادة تقضى بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون الا عن دليل راجح ^(٢). واستدل عليه الامام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام «ان المدينة لتنفى خبيثها» ووجه الاستدال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبيث عن المدينة والخطأ خبيث فيجب ان يكون منقيا عن أهلها فانه لو كان في أهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطأ كانت اجماعهم حجة . قوله « وهو ضعيف » أي الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت في الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه ما رواه البخاري «انما المدينة كالكرير تنفى خبيثها وينصع طيبها » وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضا ولم يبين ما ضعفه. ووجهه ان الحمل على الخطأ متمذر لمقاعدة وقوعه من أهلها قال امام

(١) قال الاسنوي « اي اذا كانوا من الصحابة او التابعين دون غيرهم الخ »

اي مع وجود غيرهم من المجتهدين في عصرهم مخالفين لهم

(٢) قال الاسنوي « قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره الخ » أقول

قال امام الحرمين في البرهان نقل اصحاب المقالات عن الامام مالك رضي الله عنه انه كان يرى اتفاق اهل المدينة يعني علماءها حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة الى تكلف رد عليه ان صح النقل عنه فان البلاد لا تعصم والظن بمالك رحمه الله أن لا يقول بما نقل الناقلون عنه اه . وفي فصول البدائع للفقير الكبير ما نصه : قيل اجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة او التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق انه وحده ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاصل عدم دليل آخر

الحرمين ولو اطلعت مطلع على ما يجري بين لا يتبها من المخازي لقضى العجب^(١) وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكلب خبيث وخبث ثمنه» وكقوله «مهر البغي خبيث» ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر . وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس يبعد . وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم^(٢) وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق في اللع . وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم . وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول . المسئلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى أن اجماع العترة حجة وأزادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالثناء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله

(١) قال الاسنوى « ووجهه ان الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من اهلها الخ » أقول قال في فصول البدائع لهم اولا أن العادة قاضية بعدم اجتماع مثل هذا العدد الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا من مرجح . وجوابه من ذلك لما علم من تشقت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز ان يكون لغيرهم متمسك براجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالاً بعيداً . وثانياً المدينة طيبة تنفى خبثها والخطأ خبث وجوابه انه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه . وقال الجلال المحلي واجيب بصدوره منهم بلا شك لا انتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها قاضية مباركة اه .

(٢) قال الاسنوى « وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى آخر ما حكاه من الاقوال . أقول الجواب عنها كلها انها ليست اتفاق الامة والدليل لم يتم الا على حجية اتفاق الامة . وهذا هو الجواب انصحيح عما ذهب اليه مالك والشيعة ولذلك عرف في جمع الجوامع الاجماع بأنه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في عصر على أى امر كان اه . وفرع عليه خروج كل ما قضت به هذه الاقوال عن الاجماع فلا حجية فيها

تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نقي الرجس عن أهل البيت - والخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم وإذا كان الخطأ منفيًا عنهم كان إجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال «هؤلاء أهل بيتي» وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور. وأما السنة فقول عليه الصلاة والسلام «اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي» فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشغل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية انا لانسلم انتفاء الرجس في الدنيا ^(١) لجواز أن يكون المراد به نقي العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لانسلم ان الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقول تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين الى قوله - وأطعن الله ورسوله) وأما ما بعدها فقول تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن - الآية) وحينئذ فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الآحاد والعمل بها عندم ممتنع. قال : «الخامسة قال القاضي أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم «اقتدوا بالذين من بعدي» أبي بكر وعمر. السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدته الصانع لا كآبائه» أقول ذهب القاضي أبو خازم والامام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى أن اجماع

(١) قال الاسنوى « ولم يشغل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية الخ » أقول لم يشغل المصنف عن الجواب عن الآية لظهور ان الآية لا تدل على ذلك ولظهور انهم ليسوا كل المجتهدين ولا يمكن ان يكون اجماعهم وحدهم حجة على من يخالفهم من اكابر الصحابة في عصرهم كابي بكر وعمر وعثمان وسائر الفقهاء منهم

الخلفاء الاربعة يعنى أبابكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن الرواية فمليكم وهو من جملة حديث طويل. ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الاربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً» وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى. وأبو خازم بالغاء المعجمة والزاي من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتمد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد أموال حصلت في بيت أموال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأتخذ قضاءه وكتب به الى الآفاق. وذهب بعضهم الى أن اجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام «افتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذى وقال حديث حسن. والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن اجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام «خذوا شطر دينكم عن المجبراء» يعنى طائفة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة^(١)

المسألة السادسة في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالاجماع^(٢)

(١) قال الاسنوى «ولأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم الخ» أقول هذا حديث فيه مقال لا يصلح معه للاستدلال كما بينه أهل الشأن

(٢) قال الاسنوى «كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به» الى آخر ما قال أقول محضه ان حجية الاجماع ثابتة بالدليل السمعي كما سمعت فلا يجوز ان يثبت به ما يتوقف على العلم به العلم بحجية الاجماع والا لزم الدور

سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وفي العقلي والدنيوي خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانم سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الاجماع حجة بأن ندلم اثبات الصانم بإمكان العالم و بحدوث الاعراض ثم ندلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم ندلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم ندلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانم . قوله « لا كاثباته » أي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانم ولا على كونه متكهما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكهما وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل . ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانم بخلاف ما ذكره المصنف^(١) لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصبر الشخص منهم الا بعد اعترافه وهذا عام في كل دليل سمى متى كان العلم بحججته يتوقف على العلم بشيء فلا يجوز اثبات ذلك الشيء به كما هو مفصل في محله

(١) قال الاسنوي « ولقائل ان يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع الخ » أقول ان وحدة الصانع ثابتة له ضرورة كونه سبحانه واجب الوجود لان من ضروريات ذلك ان يكون تام القدرة فلا يصدر أثر ما عن غيره وان يكون تام العلم محيط علمه بكل شيء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ، تام الارادة فلا يصدر شيء الا عن ارادته وان لا يكون له كمال منتظر بحال من الاحوال بل يجب ان تكون جميع كالاته ثابتة له بالفعل فيكون مستغنيا عما عداه ، وان يحتاج اليه كل ما سواه فثبوت الوحدة له تعالى لا تتوقف على شيء مما قاله الاسنوي فهي كما ثبتت بالدليل العقلي تثبت بالدليل السمعي فتفكر تعرف

بالشهادتين. وقال الشيخ أبو اسحق في العلم انه لا يعتمد بالاجماع في حدوث العالم أيضاً^(١) قال :

« الباب الثاني - في أنواع الاجماع »

وفيه مسائل

الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل ان بعدهم احداث ثالث. والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجدم مع الاخ الميراث للجد. وقيل لها فلا سبيل الى حرمانه. قيل اتفقوا على عدم الثالث. قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله. قيل وارد على الواحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعا. قيل اظهره يستلزم تخطئة الاولين. وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر. أقول اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب كما أشار اليه المصنف. فالأكثر على ما قاله الامام والآمدى من مطلقا^(٢) وجزم به في المعالم. وأهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب أن الثالث ان لم يرفع شيئا مما أجمع عليه الفئتان الاولان^(٣)

(١) قال الاسنوي « وقال ابو اسحاق في العلم انه لا يعتمد بالاجماع الخ » أقول مراده انه لا حاجة اليه لان حدوث العالم من العقليات المستدل عليها بالدليل العقلي القاطم ومع وجوده لا حاجة الى الدليل السمعي وهكذا كل العقليات وقد قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوي « فالأكثر على ما قاله الامام من مطلقا الخ » أقول قال في التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته

(٣) قال الاسنوي « والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب الخ » أقول قال في الفوائد ان هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه. وهذا أيضاً يسلم ذلك وانما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع

جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع .
 مثال الاول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم يحل
 مطلقا سواء كان الترك عمدا أو سهوا ، وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين
 العمد والسهو ليس رافعا لشيء أجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق في
 كل قسم منه لقائل . وأما الثاني فنقل له المصنف تبعا للامام بالجدد مع الاخوة
 فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد . وقال بعضهم المال بينهما فقد
 اتفق القولان على أن للجد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ
 قول ثالث رافع لما أجمع عليه الاولان فلا يجوز . وهذا المثال فيه نظر فانه قد
 نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولاً أن المال كله للاخ^(١) قوله « قيل اتفقوا »

عنده وهذا شيء آخر فافهم اه . وهذا مأخوذ من ادلة كل من الفريقين لان دليل
 كل من الفريقين ينادى بالمنع اذا كان الثالث رافعا للاجماع وان النزاع انما هو في
 تطبيق ذلك في بعض الصور الجزئية . فالتفصيل يقول ان احداث القول الثالث
 اما رافع للاتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القائل بجواز الاحداث
 مطلقا بقيد استدلاله انه يقيد بما اذا لم يرفع اجماعا قبله ولذلك ترك صاحب جمع
 الجوامع حكاية هذا القول فقال فعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل ان خرقاه وقيل
 خارقان مطلقا اه . ولم يذكر القول بانهما غير خارقين مطلقا فقال شيخنا في تقريره
 بقى ان المصنف ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد
 ان نزاعه لفظي لا يخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام المضد فيه اه
 فتلخص من مجموع ما قاله في القوائح من عدم وجود خلاف بين من منع الاحداث
 مطلقا وبين من فصل وما قاله شيخنا نقلا عن المضد من عدم وجود خلاف
 أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقا وبين من فصل ان السكل متفقون على القول
 بالتفصيل وان الخلاف بعد ذلك بينهم انما هو في تطبيق المسائل الجزئية على
 ما اتفقوا عليه من التفصيل

(١) قال الاسنوى « وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم في المحلى
 الخ » أقول ان ما حكاه ابن حزم من ان المال كله للاخ ذكره مثالا للقول المخارق

أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين: أحدهما أن أهل المصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به ^(١) فانهم لما اختلفوا على قولين فقد قال الجلال مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الاخ يسقط الجدد وقد اختلف الصحابة على قولين قبل يسقط بالجدد وقبل يشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً اهـ . وبهذا تعلم أنه لا نظر في المثال على ان البحث في المثال ليس من دأب الرجال

(١) قال الاسنوى «احتج المانعون بوجهين أحدهما ان اهل المصر الخ» أقول حاصله ان الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنها اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو . وهذا الاتفاق وان كان اتفاقاً فهو حجة لان مخالفتها اتباع غير سبيل المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول واحد اتفاقاً فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل على الحجية . فالنص في فسخ النكاح بالعيوب التي هي البرص والجذام والجنون في اي واحد من الزوجين كان والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة حيث قال فريق لا توجب الفسخ أصلاً وفريق آخر قال توجب الفسخ في الكل خلاف الاجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً كما اتفقوا عليه بل الذي يحدث القول الثالث بقول في البعض بقول البعض كان يقول بالفسخ في الحب والعنة ولا يقول بالفسخ في باقيهما مملاً بقول الآخر فيجوز احداثه ولكن القائل بالمنع يقول ان التفصيل في الفسخ خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجماً عليه ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولاً بالعدم وههنا ليس قولاً بعدم التفصيل بل سكوت عنه مدفوع بان كلية الحكم مطلقاً بفسخ الكل او عدم فسحه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافية لانه مبطل لكلية كل الحكم وجمله مسائل متعددة لا اختلاف الموضوع خروج من محل النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت مما قدمناه ان الخصم كان موافقاً لأصحاب هذا القول فيما اذا اتحدت المسئلة وكان الثالث رافعاً للجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعهد في المسئلة او رافع

أوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث
يرفع ذلك كله فكان باطلا أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم
القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه. اعترض الخصم
على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس
بحجة لانه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الاخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط
بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه. وأجاب
المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكناً أيضاً في الاجماع الوجداني أي الاجماع

للاتحاد لجمله مسائل متعددة ليس خروجاً عما ينازع فيه . فانت ترى ان محمداً مع
قوله بمنع الاحداث مطلقاً فصل هنا وما ذاك الا لان الخلاف في كون مسألة النسخ
بالعيوب أم هي متحدة فالخلاف فيها على قولين اجماع على عدم التفصيل فالاحداث
خارج لهذا الاجماع أو هي مسائل متعددة فاحداث القول الثالث بالتفصيل ليس
خارجاً لاجماع لانه لا اجماع لتعدد المسائل وعدم الاتحاد . وهذا كله مثال فرض
فقط والا ففى التيسير نقلا عن بعض الشروح أن الأقوال الثلاثة في مسألة
النسخ مشهورة عن الصحابة فليس القول المفصل محدثاً او غير خارج حتى يقال
انه خارج . وكنت أرجو أن لا يمثلوا بالفرضيات الا مع ايضاحها مخافة ان يفتر بها
قصار النظر ضعاف العقول قليلو الفقه والاطلاع خصوصاً اذا كانوا مع ذلك من
أهل الدهوى . ثم المذكور في كتب الحنفية ان علة التفريق في الجب والعنة عدم
قدرة الزوج على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح باحسان وهي لا توجد
فيما سواها من العيوب . واما جواب المصنف بأن ذلك الاتفاق مشروط بعدم
القول ففضلاً عن كونه مبنياً على وجود خلاف حقيقي بين الأقوال الثلاثة مما
علمت خلافه فهو معترض بما قاله الاسنوي . والجواب عن ذلك بأن الاشتراط
وان كان ممكناً أيضاً في الاجماع الوجداني الخ لا يقطع عرق الاعتراض ولذلك قال
في مسلم الثبوت واما الجواب بأن اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطاً
بعدمه فنقض بالاجماع الوجداني والاعتذار بأنه وان جاز عقلاً لكن لم يعتبر
فيه اجماعاً كما في المنهاج ضعيف اه . قال شارحه لان الفرق تحكم اه

على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم
بوجوب التسوية بين الاجماع الوحداني والاجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره
الامام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على
عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع^(١) فلو اعتبرنا الاجماع به لزم
الدور. قوله « قيل اظهاره الخ » هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول
الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به^(٢) والقول بكونه حقا
يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير حائز. وأجاب
المصنف بأن المحذور انما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما
اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك
الامر. قال المصنف « وفيه نظر » ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه ان الادلة المقتضية
لعصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لادليل عليه وهذا الجواب

(١) قال الاسنوى « واعترض عليه صاحب التلخيص بان الاستدلال باجماعهم
على عدم اعتبار هذا الشرط الخ » فنقول في رده ان هذا الاجماع اتفاقى وهو
مع كونه اتفاقيا حجة كما قدمناه فلا تتوقف عليه حجية الاجماع المقصود بالذات
حتى يلزم الدور

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول الثالث
الخ » أقول هو في الحقيقة دليل للقائل بمنع الاحداث مطلقا ساقه المصنف مساق
الاعتراض لان منصبه منصب المستدل فوظيفة خصمه الاعتراض. وحاصله أنه لو
جاز احداث قول ثالث لزم تخطئة كل فريق لكونه مخالفا لم وفيه تخطئة الامة
وهي باطلة. وحاصل جواب المصنف أن الممتنع هو تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه
لا التخطئة مطلقا وهنا تخطئة فيما اختلفوا فيه. وحاصل وجه النظر ان دلائل
امتناع التخطئة عامة كيف والممتنع هو وقوع الامة في الخطأ ولا فارق. والجواب
عن هذا ان الدليل انما دل على ان التخطئة في كل عصر للامة انما علمت لمن حاصرها
فيما اتفقت عليه لا فيما اختلفت فيه قال قول بان دلائل التخطئة عامة ممنوع وهذا
تعليم انه لا وجه لتنظير المصنف في هذا الدليل من الوجه الذى قاله الاسنوى

لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه بل أجابوا بأننا لا نعلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب . سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا وان كان خطأ في نفس الامر. وهذا الجواب فيه نظر لا مكان جريانه في الاجماع الوجداني^(١) وصورة هذه المسئلة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا اليه^(٢) أولا وصرح به الغزالي في

(١) قال الاسنوى «وهذا الجواب فيه نظر لا مكان جريانه الخ» اقول قد علمت ان الدليل انما دل على ان التخطئة انما علمت ممن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه وما اجاب به الامام ومختصرو كلامه لا يجري في الاجماع الوجداني لان الاجماع على قول واحد قد دل الدليل على تخطئة من خالف لانه خالف في موضع الاتفاق بخلاف ما اذا اختلفوا على قولين ولم يتحد الجامع وتعددت المسئلة فان التخطئة لم توجد فيما اتفقوا فيه بل وجدت فيما اختلفوا فيه فظاهر القول الثالث لا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بل فيما اذا تعددت المسئلة. على انه لا خلاف بين هذه الاقوال كما علمت فلاخذ والرد في الاعتراض والجواب تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوى «وصورة المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة الخ» اقول مراده بذلك أن يعلم قول كل واحد منهم في المسئلة صريحا، وعبرة الغزالي في المستعنى نصها اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلا في الجارية المشتركة اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى انها ترد مع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر. والشافعي انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة خاضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملةهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجوز احداث مذهب ثالث ودليله انه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال اه . فدل ذلك

المستصفي وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعاً من احداث الثالث لانا لانظر هل تكلم الجميع فيها أم لا. فافهم ينحل به اشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال :

« الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتورث العمة والحالة لم يميز^(١) لانه رفع جمع عليه والا جاز والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الاحكام. قيل أجمعوا على الاتحاد. قلنا عين الدعوى. قيل قال للتوري الجامع ناسيا يفطر والا كل لا. قلنا ليس بدليل ». أقول اذا لم يفصل المجتهدون بين مسئلتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن يأتي بعدم من المجتهدين الفصل فيه تفصيل سنذكره. وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيها ولاجل ذلك لم يفردا الآمدي ولا ابن الحاحب بل جعلهما مسألة واحدة وحكما

على ان صورة المسئلة التي منعوا فيها احداث قول ثالث هي كما ذكره الاسنوي وان الشافعي انما احداث قولاً ثالثاً في المسئلة التي ذكرها الغزالي لانه لم يوجد الا مجرد نقل القولين بدون أن ينقل انهم خاضوا فيها بمجملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين ، وهكذا يقال في كل المواضع التي نقل فيها الخلاف على قولين واحداث الشافعي فيها قولاً ثالثاً فينحل بذلك اشكالات وردت عليه في مسائل مما ذكرها . وهذا يؤيد ما قدمناه من اتفاق الجميع على التفصيل المار ذكره وان الخلاف انما هو في تطبيق الجزئيات فقط على ما يوافق التفصيل أو يخالفه او نقل انهم خاضوا أو استقر رأي جميعهم على مذهبين أو لم يفعل ذلك فتفكر ولا تضجر

(١) قال المصنف « الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق الخ » أقول معنى ذلك أن يحكم المجتهدون في المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم أو حكم بعض المجتهدين فيها بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل او لم ينقل اليها حكم فيهما كذا يؤخذ من شرح الصغوى على المصنف

عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا وأما تلك فقيا اذا كان متحدا^(١). وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة أنهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه أشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق^(٢) وعداء بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن. وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب^(٣) أشار اليها المصنف: أحدها الجواز مطلقا. والثاني المنع مطلقا والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه ان اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة^(٤)

(١) قال الاسنوى « لكن الفرق بينهما الخ » أقول بهذا الفرق فرق بينهما التقرافي وغيره خلافا لمن قال بعدم الفرق

(٢) قال الاسنوى « وحاصل التفصيل الذى في هذه المسئلة أنهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين الخ » أقول المراد كما يعلم من شرح الصفوى على المصنف ان يصرحوا بعدم الفرق بين المسئلتين في الحكم والعلة فيكون الجمع عليه في هذه الصورة هو عدم الفرق بينهما في الحكم والعلة فيكون القول المفصل خازقا لهذا الاجماع ورافعا لجميعه . وبهذا تعلم أن هذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام وقال في الحاصل لا سبيل للخلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق الخ » أقول أى فان لم ينصوا على اتحادهما في الحكم أو في علته لكن لم يكن في المجتهدين من فرق بينهما (٤) قال الاسنوى « والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه ان اتحد الجامع الخ » أقول قال في شرح الصفوى على المصنف والحق عند المصنف تأسي بالامام ان الأئمة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام أو في الحكم الثنائي أو لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بينهما كتوريث العمة والحالة فان من ورثهما جعل علة التوريث كونهما من ذوى الارحام ومن منهما جعل ذلك علة المنع لم يجوز

والحالة فان علة توريشها أو عدم توريشها كونها من ذوى الارحام وكل من التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع امر جمع عليه. اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه اهـ . ومن هذا يعلم كما قلنا أن الجمع عليه فى مسألة احداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما مجتهدو عصره هو كما قلنا عدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة وبذلك يكون التفصيل خارقا له ورافعا لجميعه ولو كان المنظور اليه نفس الحكم فى المسئلتين اعنى التوريت وعدم التوريت مع الحكم فى التفصيل اعنى توريت احدهما دون الاخرى فان التفصيل لم يكن خارقا اذ هو موافق فى توريت احدهما لاحد القولين وفى عدم التوريت للقول الآخر لكنه خارق لاجامهم على عدم الفرق فى المسئلتين فى الحكم والعلة كما يفيدده قول الصنفى اما فى الصورة الاولى وهى ما اذا قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو لم يقولوا ذلك لكن صرحوا باتحاد الجامع بينهما الذى هو العلة مع أن المفروض اتحاد الحكم الخ . وبهذا تعلم ان ما فرق به القرافى بين احداث قول ثالث واحداث التفصيل بين مسئلتين بما تقدم مراعى فيه من منع تعدد محل الحكم فى هذا الاخير مع ضميمه أن نصوا على انه لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو فى الحكم للفلاي أو لم ينصوا على ذلك ولكن نصوا على اتحاد الجامع فيهما وهذا هو سر ذكر هذه المسئلة بعد التى قبلها على خلاف ما صنمه الآمدى وابن الحاجب ولا يصح ما قاله القرافى فرقا الا بضميمة ما قلناه ولكن صاحب جهم الجوامع ذكر المسئلتين كما ذكرهما المصنف لما ذكرناه وترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لما علمت أن دليله يقتضى أن نزاعه مع القول المفصل لفظى ولا يخرج من هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام المضد وترك من المسئلة الثانية نظيره أيضا وقد علمت أن القول بالتحريم مطلقا لا يخرج من هذا التفصيل أيضا فى المسئلة الاولى ونقول هو كذلك فى مسألة الفصل بين مسئلتين التى هى المسئلة الثانية لانهم وان لم ينصوا على عدم الفرق صريحا لكنهم صرحوا

ورث واحدة أو منهما قال في الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا

به التزاما حيث اجمعوا على عدم التفرق بين المسئلتين في الحكم والعلّة وحيث
يكون القول بالتفصيل خارقا للنتيجة لهذا الاجماع، وهاك عبارة جمع
الجوامع وشرحه قالوا: فلم تحريم احداث قول ثالث في مسألة اختلف
أهل عصر فيها على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل فيهما
أهل عصر ان خرقاه أي ان خرق القول الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا
ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما ان لم يخرقاه وقيل هما خارقان مطلقا أي أبداً
لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع المدول عنهما وعدم
التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه. وأجيب بمنع الاستلزام
فيهما اه فان غايته ان يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف
فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته في بعض ما ذهب
اليه بان تركب قولين من القولين وعدم قولهما به ليس قولاً بعدمه لعدم خروجه
عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه اه. فانت ترى ان القائل بأنهما خارقان أبداً بنى
ذلك على ان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع المدول عنهما ولا
شك ان المدول عنهما انما يكون بالخروج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه
والقول المفصل يسلم هذا ويقول بجواز التفصيل اذا كان الاختلاف على قولين
ولا يستلزم ما ذكر بل يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف
فكل منهما غير واجب اجماعا الى آخر ما قلناه. وكذلك يقال في عدم التفصيل
بين مسئلتين انما يستلزم الاتفاق على امتناعه اذا كان بالتفصيل يخرج عن جواز
الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول انما أجز التفصيل اذا
كان لا يستلزم ما ذكر بل غايته انه لا يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل
من شقي الخلاف منهما غير واجب اجماعاً الى آخر ما قلناه. وكذلك القول بأنهما
غير خارقين ابداً انما بناء صاحبه على ان الاختلاف على قولين لا يستلزم
الاتفاق على امتناع المدول عنهما في المسئلة الاولى حتى لو استلزم ذلك كان
ممتنعاً عنده أيضاً وعلى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لا يستلزم الاتفاق على

بينهما ، وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال بعضهم لازكاة في مال
العبي ولا في الحلى المباح ^(١) وقال بعضهم بالوجوب فيها فيجوز الفصل
واستدل المصنف عليه بقوله والاوجب أي لو لم يحز الفصل لكان كل من
ساعد مجتهدا في حكم أي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام
وهو باطل اتفاقا ^(٢) ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب
سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احدي المسئلتين. استدلل المانعون مطلقا
بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيها وبعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم ^(٣)

امتناعه حتى لو استازم ذلك كان ممتنعا. وبهذا قد اتضح لك جليا ان أصل القاعدة
وهي ان احداث قول ثالث في المسئلة الاولى أو تفصيل بين مسئلتين في الثانية
ان استازما خرقا لاجماع منما اتفاقا وان لم يستازما ذلك جازا اتفاقا وان الخلاف
انما هو في تطبيق هذه القاعدة على جزئيات المسائل . نغذ هذا التحقيق فانك
لا تجد في غير هذه المجالة

(١) قال الاسنوي « وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز الخ » أقول أي ان
لم تكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما في الحكم أو في علته لكن لم يكن في
الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه
لا في حكم ولا في علة حكم غاية ما في الباب انه يكون موافقا لكل من الفريقين
في مسئلة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المصنف عليه بقوله الخ » أقول محمله انك
علمت ان المفصل وافق كلا من الفريقين في مسئلة ولا شك ان الموافقة في مسئلة
لا توجب عدم المخالفة في غيرها والا لوجب على من ساعد مجتهدا في حكم مسئلة
بدليل أن يساعده في جملة الاحكام وذلك باطل اتفاقا كما لو قال بعضهم لا يقتل
مسلم بذني ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح فلو قال ثالث يقتل
ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا

(٣) قال الاسنوي « استدلل المانعون مطلقا بان فتوى بعضهم بالتحليل
فيها وبعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه الخ » أقول

فلا يجوز خلافه. وأجاب المصنف بقوله « قلنا عين الدعوى » أى لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم^(١) فانه عين النزاع بل تتبرع وتقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير للقول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتوهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء. واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً^(٢) ثم ان الثورى فصل بينهما مع اتحادهما

أى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أى ان الحكم أحدهما لا غير فيستلزم الاجماع على عدم جواز التفصيل لانه احداث قول ثالث أيضا

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى » أى لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم ان الحكم أحدهما لا غير بل يستلزم الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف الى آخر ما قدمناه. وهذا تعلم ان مبنى القول المانع على الاستلزام والقول المفصل على عدم اطراد الاستلزام بل يقول ان استلزام ما ذكر امتنع والا فلا، وهذا شيء لا ينكره المانع ابداً لان مبنى اعتقاده وجود الاستلزام ابداً ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذى اقتصر على نقله في جمع الجوامع واستدل له الجلال واجاب عن دليله بما قدمناه واسمناك ما يقتضيه

(٢) قال الاسنوي « واحتج المجوزون مطلقا الخ » أقول قد علمت ان هذا القول تركه في جمع الجوامع واقتصر على حكاية القول المفصل والقول المانع أبداً في كل من مسألة احداث القول الثالث ومسئلة التفصيل بين مسئلتين فقال شيخنا انه ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد ان نزاعه لفظي كما يعرفه من تأمل في كلام العضد ومن المسئلة الثانية نظيره أيضا كما تقدم عن شرح المنهاج لعله لعدم ثبوته عنده تدبر اه. وهذا ليس معقولا بعد نقله في اكثر كتب الاصول المعتمدة وانما تركه من المسئلة الثانية لمثل

في العملة فقال الجماع ناسياً بفطر بخلاف الاكل ناسياً . وأجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به^(١) بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الامام ولا أتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه . قال : « الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي . لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق . الرابعة الاتفاق على أحد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتممة اجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين . لنا أنه سبيل المؤمنين . قيل فان تنازعتم أو جب الرد الى الله تعالى . قلنا زال الشرط . قيل أصحابي كالنجم بأيهم اقتديتم اهتديتم . قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم . قيل اختلافهم اجماع على التخيير . قلنا ممنوع » أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبغي على أن انقراض العصر أي موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتي^(٢) فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز

ما تركه من المسئلة الاولى لان التفصيل أيضاً ليس الاحداث قول ثالث وقد علمت أيضاً مما قدمناه عن فواتح الرحموت ان القول المفصل ليس مخالفاً لما عليه الجمهور من القول بالمنع فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعاً لما اتفقوا عليه وهذا القول المفصل يسلم ذلك الى آخر ما قدمناه فخرجنا من هذه المسئلة على ان الخلاف فيها بين الاقوال الثلاثة لفظي

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة الخ »

أقول انما كان قول الثوري ليس بحجة لانه خارق للاجماع وذلك لان الاجماع منعقد على اتحاد الحكم والعملة في هذه المسئلة فشله في كونه قولاً خارقاً مثل ما حكام ابن حزم كما قدمناه عن الجلال

(٢) قال الاسنوي « أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد

اختلافهم فيه ينبغي الخ » أي ينبغي الجواب عن هذا الاستفهام على ان انقراض العصر الخ أقول الاتفاق من أهل العصر الثاني بعد الخلاف اما أن يكون بعد استقرار الخلاف في العصر الاول وانقراض أهله واما ان يكون اجماعهم بعد استقرار اختلافهم انفسهم والخلاف فيهما واحد فنعمه في الصورتين الأشعري

اتفاقهم بعد الاختلاف^(١). وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب:

والامام احمد والقرالى وامام الحرمين والمختار انه واقع وحجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فان قلنا باعتبار موتهم الخ » أقول اعتبار موتهم وعدم اعتباره انما هو فى اجماعهم فان اختلفوا واستقر خلافهم كان ذلك منهم اجبا على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها الخلاف فان شرطنا انقراض العصر فى حجية الاجماع لم يكن الاجماع على ما ذكر حجة فيجوز الوفاق بعد استقرار ذلك الخلاف وان قلنا بعدم اشتراط الانقراض فففيه تلك المذاهب فمن نظر الى ان استقرار اختلافهم اجماع على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها الخلاف منع اتفاقهم بعد ذلك على قول من اقوال المختلفين لاننا لو اعتبرناه حجة لرفع الاجماع الاول على منع الاختلاف فى المسئلة ومن نظر الى انه ليس كذلك قال بجواز اتفاقهم على أحد القولين أو الاقوال فى الخلاف السابق وعلى كل حال فالكلام انما هو فى الاجماع بعد استقرار الخلاف سواء كان الاتفاق من اهل العصر الثانى بعد انقراض المختلفين فى العصر الاول أو كان من نفس المختلفين فى عصرهم واما قبل استقرار الخلاف وم فى محل النظر وتبادل الآراء فلا خلاف لاحد فى جواز اتفاقهم على رأى من هذه الآراء التى كانوا يتطارعونها بينهم لانهم ماداموا كذلك فلا اجماع اصلا على شىء فلا مانع حينئذ من الاتفاق ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه تقريرا على تعريفه الاجماع بما قدمناه عنه وعلم أن اتفاقهم اى المجتهدين فى عصر على احد القولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم بان ماتوا ونشأ غيرهم فانه يعلم جوازه ايضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز ان يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد اجمعت الصحابة على دفته صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر اه ووجه ذلك انه قبل استقرار الخلاف لا قول لاحد اذ يقال مرأ لم يقولوا بشىء بل بقوا متوقفين لانه من عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على

أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعاً للامام عن طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين ثم قالوا واما الاتفاق بعده اى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر فمنه الامام الرازى مطلقاً وجوزه الآمدى مطلقاً وقيل يجوز الا ان يكون مستندهم في الاختلاف قاطماً فلا يجوز حذراً من الغاء القاطم. واحتج المانع بان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد او تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على احد الشقين. واجاب الجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على احد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً. وفيما نسب المصنف للامام والآمدى فيه انقلاب والواقع ان الامام جوزه والآمدى منع واما الاتفاق من غيرهم اى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فالاصح انه ممتنع ان طال الزمان اى زمان الاختلاف اذ لو ائقح وجه في سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقاً لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقاً اهـ. وقال العطار قول الجلال مطلقاً اى كان مستندهم قاطماً اولاً وليس المراد قبل استقرار الخلاف اولاً خلافاً لما في حاشية النجاشى لان ما قبل استقرار الخلاف ليس فيه خلاف اهـ. فنلخص من هذا ان الكلام في مقامات: الاول ان يتفق المجتهدون في عصر على احد القولين أو الاقوال قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جاز اتفاقاً وانقضى الاجماع على ما اتفقوا عليه سواء كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين او كان الاتفاق من غيرهم بأن مات المختلفون ونشأ غيرهم مع فرض ان الخلاف لم يستقر بين المختلفين لقصر الزمان بين الخلاف والاتفاق وذلك لصدق تعريف الاجماع على هذين الاتفاقين لانه قبل استقرار الخلاف لا قول لاحد منهم لفقد حقيقته فيستوى ان يكون الاتفاق منهم أو من غيرهم بعدم. الثاني اتفاق المختلفين انفسهم بعد استقرار الخلاف واعتقاد كل

للصيرفي. والثاني يجوز واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث ان لم يستقر

واحد منهم حقيقة مذهبه بدليله بأن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق بحيث يعلم من ذلك عرفاً ما ذكر فتمعه الآمدى ومن وافقه مطلقاً سواء كان مستند كل واحد قاطعاً في ظنه او لا وجوزه الامام الرازى مطلقاً كذلك وقيل يجوز الا ان يكون مستند كل واحد منهم في الاختلاف قاطعاً فلا يجوز حذراً من الغاء القاطع الى آخر ما قدمناه وهذا الخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز اتفاقاً مطلقاً قطعاً ولكن اشترط انقراض العصر ضعيف. الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فاختار صاحب جمع الجوامع انه ممتنع ان طال زمان الاختلاف والمراد بطول الزمان هنا طول زمان الاختلاف نفسه بأن يطول زمن المباحثة بأن يقول كل واحد بخلاف ما يقول الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحد منهم حقيقة مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم بعد ذلك على قول واحد من أقوال المختلفين وقد علمت ان صاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الاول مطلقاً الى الاشعري والامام احمد والغزالي وامام الحرمين واختار انه جائز واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية ولذلك كتب شيخنا على قول صاحب جمع الجوامع فالاصح انه ممتنع فقال هذا التصحيح مبنى على مذهب المجوز لاتفاقهم بعد الاستقرار فيما سبقه يعنى المقام الثاني أما المانم هناك فيمنع هنا بالاولى اذ مدار المنع عنده على استقرار الخلاف لكن يرد على المجوز انه علم من جوابه السابق يعنى قوله ان تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين انه اذا انقضى أهل الخلاف تبين استلزام استقرار الخلاف للاجتماع على الاخذ بكل من الشقين الا أن يخص هذا بما اذا طال زمان الاختلاف لا ان قصر لانه الذي يعلم منه ان خلافهم لم يكن لعدم المعجز عن الدليل فهو الذي يتضمن الاجماع دون ما اذا قصر. ويحتمل ان هذا التصحيح للمصنف وغيره خالفوا فيه الامام قائلين ان

الخلافاً جاز والا فلا^(١) وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأي الحق عندنا كذا وكذا . واختاره أيضاً الآمدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهب ابن اختار ابن الحاجب انه يحتاج به ونقله في البرهان من معظم الاصوليين واستدلال المصنف بقضيه . قوله «لنا» أي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها . ولك أن تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى^(٢)

انقراض الاولين لا يكفى فيه انشاء غيرهم بل لابد من طول الزمان أو أن الإمام يخص انقضاء الاجماع بانقراض الاولين بما اذا لم ينشأ غيرهم ويعين أحد القولين مع عدم طول الزمان . لكن في العوض ان الإمام ممن منع في هذه المسئلة الاخيرة فلينظر المراد بالإمام فيه هنا . وتقول يعلم من قول الاسنوى في المقام الثاني ويجوز واختاره الإمام واتباعه وابن الحاجب ان المراد بالإمام هو الإمام الرازي وكذلك قوله في المقام الثالث كما سيأتي في المسئلة الرابعة والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ان الإمام أيضاً يقول بالجواز في هذا . ومن هذا تعلم ان ما قاله في مسلم الثبوت من ان المختار انه واقع حجة وعليه أكثر الحنفية والشافعية هو الاصح خلافاً لما في جمع الجوامع وان توقف شيخنا فيمن هو الإمام ناشئ عن عدم اطلاعه على الاسنوى وغيره وان مراد العوض بالإمام الذي ممنع هو امام الحرمين لا الإمام الرازي لانه هو الذي ممنع في المقامين الثاني والثالث فنخذ هذا التحقيق

(١) قال المصنف « والثالث ان لم يستقر الخلاف والا فلا الخ » أقول قد علمت ان جواز الاتفاق منهم أو من غيرهم قبل ان يستقر الخلاف لا خلاف فيه لاحد وان اختيار امام الحرمين والآمدي للتفصيل معناه انهما يقولان بالمنع مطلقاً كما علمته مما قدمناه أيضاً عن الجلال وان هذا التفصيل ليس هو القول الثالث بل القول الثالث هو ما حكاه صاحب جمع الجوامع وقدمناه من انه يجوز الاتفاق الا ان يكون سند المختلفين قاطعاً فلا يجوز فتذكر

(٢) قال الاسنوى « ولك أن تقول لا نسلم أن هذا اجماع بعد استقرار

لأنها أم، سلمنا لكن الخلاف لا تتوقف على الاجماع بل يجب الاتقياد اليها بمجرد البيعة . قوله «وله ما سبق» أي وللصير في من الادلة ما سبق في المسألة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهداً وتقليداً فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه وبازم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل . وجوابه ما تقدم أيضاً وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق^(١) فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه . المسألة الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على أحد قولي أولئك^(٢)

الخلاف الخ » أقول هو اجماع قبل استقرار الخلاف كما هو الواقع المعلوم من نقل الواقعة في صحاح الاحاديث والسير والاتفاق قبل استقرار الخلاف قد علمت انه جائز اتفاقاً فلا يطابق الدعوى كما قال الاسنوى على ان الخلاف لا يلزم تحقيقها ووجوب طاعة الامام على تحقق الاجماع على مبايعة من يبايع بل يكفي مبايعة بعض أهل الحل والعقد لان نصب الامام ومبايعته فرض كفاية متى قام به البعض سقط عن الباقيين وتمت بذلك المبايعة لمن بويع ووجبت طاعته على كافة الامة لافرق بين من بايع ومن لم يبايع

(١) قال الاسنوى « وجوابه ما تقدم الخ » أقول يعني أن اختلاف الامة على قولين لا يكون متضمناً للاجماع على التخيير الا اذا لم يوجد اتفاق بعد . أما اذا وجد فقد تبين انه لم يكن متضمناً ذلك الاجماع وان قول من رجم انما كان قولاً لظن الدليل وقد تبين خلافه فانضمامه لغيره قبل تبين الخلاف لا يكون متضمناً للاجماع على التخيير وجواز الاخذ بكل من القولين أو الاقوال

(٢) قال الاسنوى « اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعري وغيرهما مستحيل اتفاقهم على أحد قولي أولئك الخ » أقول هذا هو المقام الثالث الذي قدمناه وقد علمت المخالفين فيه وهو الذي صحح فيه صاحب جعم الجوامع المنع ان طال زمان الاختلاف وقد اعترض المطار بأن هذا هو الموضوع فان الموضوع بعد استقرار

واختاره الآمدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرها مكانه ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وصهر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وبتوافقهم أيضا على تحريم المتعة يعني تحريم فكاك المرأة الى مدة مع أن ابن عباس كان يقى بالجواز في المثاليين نظر: أما الاول فقال الآمدي لانسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز^(١). وأما الثاني فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجع فأقضى بالتحريم^(٢) فعلى هذا لا يكون

الخلافا ولا يكون الا بطول الزمن وأجاب بأنه ذكر توضيحا أو أن المراد طول زائد على ما استقر فيه الخلاف اه وقد علمت ان المراد بطول زمان الاختلاف ان يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل وقد علمت ما فيه مما قدمناه وان هذا صحيح لصاحب جمع الجوامع على خلاف ما صححه الامام الرازي وابن الحاجب وغيرهما من الجواز مطلقا لان الموضوع ان الخلاف قد استقر وانقضى عصر المختلفين وهم مختلفون كل واحد منهم يمتدح حقيقة مذهبه بدليله وهذا لا يكون الا بعد المناظرة والبحث عن الدليل

(١) قال الاسنوي «وفي المثاليين نظر أما الاول فقال الآمدي لانسلم حصول الاجماع فيه الخ» أقول قال في المسلم ولنا اجماع التابعين على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلف الصحابة فيه فقال شرحه الفوائد وأما اجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح فيه ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة اه. فكان هذا المثال غير صحيح

(٢) قال الاسنوي «وأما الثاني فنقل الماوردي الخ» أقول قول المصنف في المثال الثاني والمتعة يحتمل ان يكون مراده المتعة الحج واجماع التابعين على متعة العمرة أى أجمع فيهما باحرام واحد أو باحرامين في أشهر الحج والاول هو المسمى بالقران في اصطلاح الفقهاء والثاني هو المسمى بالمتعة في اصطلاحهم. وفي صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهى

مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام وأتباعه يكون اجماعاً محتجاً به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية^(١) وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه كما قاله الغزالي في المنحول وابن برهان في الاوسط. وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه. قال ومن عباراته الرشيدة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها^(٢) ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علي ذلك أهل بهما ليك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول أحد ثم الروايات متضافرة فلا يضر كون الراوى مروان وان يكون مراده متعة النساء وهذه أبيحت يوم خيبر ثم حرمت بعد ذلك الى يوم القيامة فخرمتها ثابتة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابن عباس يفتي بجوازها قبل أن يبلغه حديث التحريم فلما بلغه رجع عما كان يفتي به وأفتى بالحرمة صملاً بالحديث فلا يصح التمثيل به كما قال الاسنوى ولكن اذا حمل كلام المصنف على متعة الحج يصح التمثيل فالاولى حمله على ذلك

(١) قال الاسنوى « فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية الخ » أقول تمام هذا الدليل ينبنى على تمام الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع وقد علمت انه غير تام

(٢) قال الاسنوى « ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها » أى فكل مذهب باق ببقاء دليله لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم . فان قيل هذا الاتفاق لكونه اجماعاً اشارة للخلاف. قلنا هذا فرع وقومه وكونه حجة وهو محل النزاع. قال الغزالي في المستصفى اذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصح القول الآخر مهجوراً ولم يكن المذهب اليه خارقاً للاجماع خلافاً للكرخي وجماعة من اصحاب ابى حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجائبي وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الامة فان الدين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في

من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه في المسألة للسابقة وسببه أن تلك المسألة ليس تلك المسئلة بمعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبيهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما ان نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتحريم الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعضية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخص الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد. فان قيل هم ينكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يكثر من بعدهم على دليل يعين الحق في احدهما. قلنا هذا نحكم واخترع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يكثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم اهـ والغزالي ومن معه كما منعوا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منعوا رجوع المختلفين بعد استقرار الخلاف الى قول واحد بهذا الدليل عنبه كما فصله الغزالي في مسئلة اذا اختلفت الامة على قولين وقد علمت ان المجوزين في المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على تسوية الاخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاقهم على أحد القولين وان تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق قبله وقلنا ان معنى هذا ان اختلاف المجتهدين في عصر الصحابة أو غيرهم على قولين يكون متضمناً اجماعهم على ما ذكر اذا لم يوجد اتفاق بعدهم أما اذا وجد اتفاق فقد تبين انه لم يكن

الغير المجتمعين فيها قول يخالف قول المجتمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في متضمننا لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون انما عملوا بمقتضى الاجماع الاول من تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين في عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون اجابا حجة بلا شك وقد سلموا ان احداث قول ثالث عند اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصلوا فيهما جائز وقالوا ان الاختلاف على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل لا يستلزم الاتفاق على امتناعه وان غاية كل منهما انه يتضمن الاتفاق على الاخذ بكل من شقي الخلاف فكل منهما غير واجب اجابا واذا لم يجب اجابا جازت مخالفته في بعض ما ذهب اليه فيجوز ان يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما اجمعوا على جواز الاخذ به فكان هذا الاجماع منعقداً وحجة . فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع ثم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلالة قلنا ان رأيه كان قبل حدوث الاجماع فحكمه كان من دليل شرعي موجب للعمل وانما تقاعد بعد الاجماع اللاحق لظهور نص على خلاف حكمه بعده وانما اللازم خطؤه وهو لازم في كل اختلاف لان الحق الذي في الواقع واحد والخطأ اجتهدا لا يقتضى التضليل وما قال من منع انعقاد الاجماع ان المادة قاضية اذا استمر الخلاف باستمرار كل ذي مذهب على مذهبه بالاصرار عليه خصوصا من اتباعه فانهم لا يخالفون متبوعهم ومتى كانت المذاهب مستمرة على هذا الوجه ولو بعد موت أربابها استحال الوفاق ممنوع لانا لا نسلم قضاء العادة بما ذكر وانما ذلك شأن الجهلة والمقلدة المتعمسين الذين يصرون على آرائهم ولو تبين خطؤها وأما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء تبين خطؤه بل يتبعون الدليل سيما من بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر الا ترى انه صح عن كل امام من الائمة الاربعة انه قال ان صح الحديث فهو مذهبي وصح من كل واحد منهم انه قال اذا خالف قولي الحديث الصحيح فاصروا بقولي عرض الحائط فكيف يمكن لواحد من هؤلاء

ان يستمر على قوله بعد ظهور النص على خلافه وكذلك ما قاله من منع كون هذا الاجماع حجة من انه لو كان حجة يلزم تعارض الاجماعين أحدهما الاجماع على تسوية كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه والثاني الاجماع على تعيين قول معين بالاجماع اللاحق وتعارض اجماعين كل واحد منهما حجة باطل لما يلزم عليه من تخطئة الاثمة في أحدهما ممنوع أيضا لاننا لانسلم ان التسوية تجمع عليه على الاطلاق بل هو مقيد بعدم وجود نص قاطع لان القضية عرفية ، مقيدة بوصف عدم المقطوعية الا ترى انه لو ظهر للمختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع في أحد القولين ما وصمهم الا اتباعه ، فلو كان هناك اجماع للزم معارضة الاجماع للنص القاطع فلا يكون النص معمولاً به فلا قائل بذلك في مثل هذا

وقول الاسنوى « ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لاتموت بموت اصحابها » أقول هذا مما استدل به من منع انعقاد الاجماع وحجته بعد حصول الخلاف واستقراره وحاصله ان الاجماع انما ينعقد باتفاق كل المجتهدين وهذا لم يحصل لان القول لا يموت بموت قائله بل هو باق ببقاء دليله فقول المخالف السابق باق ببقاء دليله فلا اتفاق وأما اتفاق المختلفين قبل استقرار الخلاف فأنما جاز لانه ليس لواحد منهم قبل الاستقرار قول يعتد حقيقته لا شرماً ولا عرفاً بل لكل واحد منهم مجرد نظر وبحت لاصابة القول . وجوابه اننا لانسلم بقاء القول مطلقاً بل ان الاجماع اللاحق أمات هذا القول حتى لا يجوز العمل به كما لو ظهر النسخ . على أن جواز الامانة هنا كاف لان المقام هنا مقام المنع بخلاف ما قدمناه لان المقام هناك كلز مقام الاستدلال ويكفي فيه مجرد الجواز كما لا يخفى . وبهذا تعلم ان المعول عليه ما ذهب اليه الجمهور من امكان انعقاد هذا الاجماع وانه حجة كيف وقد وقع ذلك كما تقدم من اتفاق التابسين على متعة الحج بعد وقوع الاختلاف من الصحابة على قولين

هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد^(١) وسقوط الحد عن الواطيء في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أئق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح متعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها^(٢) قوله « قيل الخ » أي استدلل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا الى الاجماع . وأجاب الامام بوجهين أحدهما أن الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله . الثاني أن وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع^(٣) وقد وجد وحصول

(١) قال الاسنوى « ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد » أقول قد قدمنا أن اجماع التابعين على حرمة بيع أم الولد لم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة نعم على القول بحصول هذا الاجماع وحصول الخلاف في كونه حجة تكون ثمرة الخلاف ما ذكره الاسنوى وأشار بقوله تنفيذ قضاء من حكم الخ الى ان الخلاف هنا في نفس القضاء وتناذه فمن يرى ان هذا الاجماع حجة يرى ان القضاء غير نافذ ومن يرى عدم الحجية يرى ان القضاء نافذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اتفاقا اذا وجد امضاء قاض آخر ويبطل اتفاقا اذا أبطله قاض آخر فنفاذ القضاء هو الحادثة التي وقع فيها الخلاف

(٢) قال الاسنوى « وأخبرني من أئق به أن قاضي المدينة أخبره ان بالمدينة مكانا موقوفاً الخ » أقول بعد الذي سمعناك من أن متعة النكاح وان أبيحت يوم خيبر فقد حرمت بعد ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا اخالك تشك في عدم التعويل على مثل هذا . وعلى هذا انعقد الاجماع من الصحابة وغيرهم على حرمتها فلم يقع بيع باجماع بعد خلاف وقد قدم الاسنوى نفسه ما يؤيد هذا قريبا عند الكلام على الامثلة

(٣) قال الاسنوى « وفيه نظر فان الشرط الخ » أقول ان المصنف

الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبدته ان خالفتني فأنت حر فخالفته ثم وافقه . الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الاخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر . وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا . واذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني . وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل^(١) وأيضا فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد وافقهوا بعد انقراض قد انتقل نظره من الجواب بما ذكر عن استدلال من انكر حججية الاجماع ابتداء الى استدلال من قال بعدم حجيته بعد الخلاف مع صلاحية الجواب هناك لعدم وجود النزاع بخلاف الحال هنا

(١) قال الاسنوى « وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية الخ » أقول لان الاتفاق على أن التكليف عام لمن كان في عصره صلى الله عليه وسلم ولمن يجيء بعده من المكلفين الى ان تنقضي دار التكليف فلكل مرادون من الخطاب وانما الخلاف في أنهم مرادون بعبارة الخطاب أو بدلالة الخطاب وبقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على احدكم حكم على الكافة » كما هو مبين في محله فالحق ما أجاب به صاحب الحاصل من تخصيص الحديث المذكور بالادلة التي قامت على حجية الاجماع وبعمل الصحابة بالاجماع وعدم تقليد بعضهم بعضا ولو كان قول كل واحد حجة لزم ان يأخذ كل واحد بقول الآخر منهم ولو خالفه وهذا تهافت لا يقع .

أولئك ولاجل ما علقناه لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث . الثالث ان اختلاف أهل العصر الاول على قولين مثلاً إجماع منهم على التخيير أي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعاً مائتاً من الاخذ بخلافه ثم تقارض الاجامين . وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أي لا نسلم ان اختلافهم إجماع على التخيير^(١) فان كل واحد من الفريقين يمتنع خطأ الآخر أو معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الآخر وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الاول مشروطاً بعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول فوال شرطه . وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه . قال :

« الخامسة اذا اختلفوا فانت احدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الامة . السادسة اذا قال البعض وسكت الباقي فليس بإجماع ولا حجة . وقال أبو علي إجماع بعدم . وقال ابنه هو حجة . لنا انه ربما سكت فتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد . قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف . جوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه . (٢) فرع » قول البعض فيما تم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكت للباقيين » أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقي حجة لكونه قوله كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً^(٣) وهو

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا الاستدلال وجوابه مستوفى على أتم وجه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه الخ » أقول ينافي هذا ما تقدم قريباً عن الشافعي من ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها بل كل قول باق على حاله ببقاء دليله ولذلك جاز تقليد المجتهد بعد موته ومن قال

يؤخذ من تعليل المصنف . وذكّر ابن الحاجب بهذه المسئلة في اثناء اتصاف اهل
 العصر الثاني على أحد قول للعصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا
 وذكّر الآمدى نحوه ايضا المسئلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف
 به الباقيون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحابها عند الامام أنه
 لا يكون اجماعا ولا حجة لما سيأتى . ثم قال هو والآمدى انه مذهب الشافعى . وقال
 في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى . وقال للزائى في المنحول نص عليه الشافعى
 في الجديد . والثانى وهو مذهب ابى على الجبائى انه اجماع بعد اقراض عصرهم
 لان استمرارهم على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال . والثالث قاله ابو هاشم
 ابن ابى علي انه ليس باجماع لكنه حجة . وحكى في المحصول عن ابن ابى هريرة انه ان
 كان للقاتل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا فنعيم . وحكى الآمدى عن الامام احمد
 واكثر الحنفية انه اجماع وحجة ^(١) . واختار الآمدى انه اجماع ظنى يمتنع به وهو

بموت القول فانما قال بموته باجماع لاحق فكان موت مذاهب الذين ماتوا موقوفا
 على كون قول الباقيين اجماعا وهو محل النزاع فكان الدليل موقوفا على صحة
 الدعوى وهو دور ولذلك كان قول الاكثرين انه لا يكون اجماعا ولم يذكره
 صاحب جمع الجوامع ولا غيره فيما دخل في تعريف الاجماع فكان القول بذلك
 خلاف الراجح الذي عليه الاكثر

(١) قال الاسنوى : وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه
 اجماع وحجة الخ . أقول حكى صاحب جمع الجوامع في السكوت المجرد عن
 اماره رضا وسخط مع بلوغ كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن
 مسئلة اجتهادية تكليفية أفتى فيها بعضهم بحكم وعلم بها الساكتون أقوالا ثم قال
 والصحيح انه حجة . وفي تسميته اجماعا خاف لفظى . وفي كونه اجماعا حقيقة تردد
 مثاره ان السكوت المجرد عن اماره رضا وسخط مع بلوغ الكل ومضى مهلة
 النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية هل ينطبظن الموافقة اه . قال الجلال في
 شرحه عليه انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث . وقال الرافعى
 انه المشهور عن الاصحاب وهل هو اجماع . فيه وجهان وقال في قوله وفي

قريب من مذهب أبي هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير وأما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعاً والقول بكونه حجة . والذي ذكره الأمدى هنا محله قبل انقراض العصر . وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعاً على ما نبه عليه في مسألة انقراض العصر . واعلم أن الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين انكار فكان ذلك اجماعاً . قال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه . وأجاب ابن التلمساني بأن السكوت الذي تمسك به الشافعي في

تسميته اجماعاً الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث قيل لا يسمى الاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي أى المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوت لانصراف المطلق الى غيره . وقال في قوله هل يغلب ظن الموافقة أي موافقة الساكتين للقاتلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعاً حقيقة لصدق تمرينه عليه وان تقي بعضهم اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماعاً حقيقة فلا يحتاج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك اهـ . وبهذا تعلم ان التصحيح عند الشافعية انه اجماع حقيقة وانه حجة أيضاً وأن قولهم في بيان موضع النزاع قال بعض المجتهدين قولاً الى آخر ما ذكره الاسنوى مقيد بما اذا لم تظهر اماره رضا ولا سخطاً وما اذا كان السكوت مقترناً بامارة رضا فانه اجماع قطعاً وان كان مقترناً بامارة سخط فليس اجماع قطعاً ومقيد بما اذا بلغت المسئلة الكل ومضي زمن مهلة النظر في المسئلة عادة . ان تكون المسئلة اجتهادية أما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو بلغت ولكن لم يمض زمن مهلة النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتي ومقيدة أيضاً باذ . تكون المسئلة اجتهادية تكليفية اما اذا لم تكن في محل اجتهاد بان كانت قطعية ولم تكن تكليفية نحو صغار افضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول في الاولى بخلاف المعلوم فيها قطعاً لا يدل على شيء وكذلك السكوت على أحد القولين في الثانية لا يدل على شيء ومقيدة كذلك بما اذا أتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب أما بعد

القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الآتية ^(١). قوله «لنا» أي الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لاجل التوقف في الحكم ^(٢) اما لكونه لم يجتهد فيه أو

الاستقرار فلا يدل السكوت على شيء ولا فرق في كل ما ذكرنا خلافا وترجيحا بين الفتيا والقضاء خلافا لابن أبي هريرة في قوله انه حجة ان كان فتيا لاحكام ولا في اسحاق المروزي في قوله بعكسه واكثر الحنفية على ان هذا الاجماع اجماع قطعي واختار الآمدي من الشافعية والكرخي من الحنفية انه اجماع ظني

(١) قال الاسنوي «واجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس الخ» أقول اذا كثرت السكوت وتكرر فيما تم به البلوى فالتحتمل ان الاجماع قطعي. قال في الفوائد وهذا لا يصلح للنزاع لان السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علما ضروريا بالرضا بالقول كما في التجريبات فان العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به اه. فكان تكرار السكوت مرة بعد أخرى أمانة الرضا، وقد تقدم أنه متى وجدت علامة الرضا كانت اجماعا قطعا

(٢) قال الاسنوي «أي الدليل لنا على انه ليس باجماع ولا حجة الخ» أقول حاصل هذا الاستدلال أن مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به أو لتعظيم القائل وهيبة المقول له كما روى عن ابن عباس في مسألة العول اذا ضاق المال عن السهام المقدرة في كتاب الله تعالى انه سكنت مهابة من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. فقد روى الطحاوي عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث قال اترون من احصى رمل طالج عددا لم يحصى في مال نصفنا ونصفنا وثلثنا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث وفي آخره قال زفر لم لم نشر عليه بهذا الرأي فقال هبته والله. فقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا. ويحتمل ان يكون سكوته لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب وهذا كله مردود على قائله لان الكلام مفروض فيما اذا مضت

لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل أن يكون لحوف من القاتل أو المقول له كقول ابن عباس - وقد أظهر مخالفة عمر في المول بدم موته - كان رجلاً مهيباً المدة الكافية للنظر والاجتهاد عادة فانتهى القول بعدم الاجتهاد أو اجتهد ولم يظهر له شيء . وأما احتمال الخوف وللمعظم وترك قول الحق في اعتقاد قائله واخفائه لذلك فهو فسق فلا يظن أن يكون من مجتهد عدل . وما روى عن ابن عباس وإن رواه الطحاوي فلم يصح وفيه انقطاع باطن لانه لو صدر له لعل على فسق ابن عباس حاشاء الله ورضي عنه كيف وكان أمير المؤمنين عمر يقدم ابن عباس على الأكبر ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه عليه . روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر فكان بعضهم وجد في نفسه فقال لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدماه ذات يوم فادخله معهم فإريت انه دعاني يومئذ الا ليربهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم أمرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي أكذلك تقول يا ابن عباس ؟ فقلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً . فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول . وأيضاً كان عمر ألين للحق وأشد احياناً له فانه قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا خير في ان لم اسمم ذكره في التقريم كذا في التيسير واذا كان عمر هكذا فكيف به ابن عباس رضي الله عنهما . وفي التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال « أيها الناس ما اكناركم في مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة مائة درهم فما دون ذلك ولو كان الا كنار في ذلك تقوى ضد الله أو مكرمة لم تسبقوا اليها ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعة مائة درهم قال نعم قالت اما سمعت قول الله تعالى (وآتيتم احداهن فنظارا فلا تأخذوا منه شيئاً) . فقال عمر اللهم كل احد أفقه من عمر

فهيته. ويحتمل ان يكون سكوت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد معيب الى غير ذلك من الاحتمالات. ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة ثم رجم وركب المنبر ثم قال «أيها الناس اني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء أن يعطى ما أحب» فاذا كان له مع المرأة ما علمت فأى مهابة كانت لابن عباس في عرض الآية. ثم ان أمير المؤمنين همر استشار الصحابة في مسألة العول فأشار العباس بالعول ثم اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين همر رأى قبل تقررده عند الصحابة فأى مهابة من أمير المؤمنين كانت لابن عباس. ثم ان الدليل الذي ينقلونه عنه في مسألة العول غير معقول فلا يليق ان يصدر من ابن عباس وهو ترجمان القرآن. فان قائل القول لا يقولون بنصفين وثلاث في المال حتى يرد عليهم ما أورد بل هم أيضاً يقولون ان الله لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان والثلاث فالذي رد به عليهم هو بعينه حجة لهم فكان هذا النحو من الرد بعيداً عن ابن عباس كل البعد. ثم ان الذي نسبوه اليه رضى الله عنه في مثل هذه الصورة هو أن يمسق سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن عصبية ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفات في استحقاقهن الهم فيسقط سهمهن وهذا أيضاً لا يظهر له وجه فان سهامهن أيضاً تثبت بالنص ولو في حال كسهم غيرهن واسقاط واحد لاتمام آخرين مما لا وجه له شرعاً وعقلاً فالحق ان ابن عباس برىء من مثل هذا القول فافهم والله أعلم باحوال خواص عباده كذا يؤخذ من القوائم. وأما ما قاله الكمال في التحرير من انا لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل التصق انما هو بالسكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل فمدفوع بان الكلام مفروض عند البحث والمناظرة في المسألة لتحقيق الحق فهو فيما قبل استقرار المذاهب فالمقام مقام الاستفتاء وعلى المقتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق حينئذ ترك للواجب وهو حرام وفسق وكذا التعظيم بتركه والقول بأن اظهار الحق انما يجب عند السؤال

على الرضا وهو معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول . قوله « قيل يتمسك »
أي احتج ابو هاشم على كونه حجة ^(١) بأن العلماء لم يزوالوا يتمسكون في كل عصر
بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول
البعض وسكوت الباقيين . والجواب المنع اي لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان

ولا سؤال ههنا مدفوع بان عرض المسألة وقت البحث على المجتهدين لبيان ما
هو الحق فيها سؤال معنى فيجب الاظهار وبهذا الذي قررناه اندفع احتمال ان
يكون السكوت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب لانه متى كان الكلام
مفروضاً قبل استقرار المذاهب فلا يأتي مثل هذا القول كما هو واضح . ولذلك
كان الصحيح عند الشافعية والحنفية انه اجماع وحجة . والخلاف بعد ذلك في
انه حجة قطعية كما يقول اكثر الحنفية أو حجة ظنية كما يقول غيرهم وأدلة كل
من الفريقين تطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « احتج ابو هاشم الخ » أقول حاصل الخلاف على ما
في جمع الجوامع وشرحه أن العلماء اختلفوا فيما بقي به بعض المجتهدين ويسكت
الباقون على الوجه الذي قدمناه فقال فريق ليس بحجة ولا اجماع وهو الذي
اختاره الامام وأتباعه وروي عن الشافعي . الثاني أنه حجة واجماع وهو الصحيح
عند اكثر الحنفية والشافعية وهؤلاء اختلفوا في أنه حجة قطعية أو ظنية . والثالث
أنه حجة ولا يسمى بالاجماع لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالمقطوع فيه بالموافقة
وهو مذهب أبي هاشم وقد علمت أن الخلاف بين القول الثاني والثالث لغظى
راجع لكونه يسمى اجماعاً أو لا يسمى وهو مجرد اختلاف في الاصطلاح وقد
علمت أن الصحيح أنه حجة وهو ما اتفق عليه الثاني والثالث وقال الرافعي انه
المشهور عند الاصحاب . ومن هذا تعلم أن أبا هاشم لم ينفرد بهذا القول بل هو
القول الراجح عند أكثر الحنفية والشافعية كما أن الصحيح أنه اجماع حقيقة
لصدق التعريف عليه وان نفى أبو هاشم مطلق اسم الاجماع عنه لان غيره
لا يخالفه في ذلك بل يقول انما يطلق عليه اسم الاجماع مقيداً بالسكوتي لانصراف
المطلق الى غيره

وقع منهم شيء فاعلمه وقع ممن يعتقد حجبيته^(١) أو على وجه الالتزام أو على وجه الاستثناس به. وأيضاً فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقيين . قوله «فرع الخ» اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من

(١) قال الاسنوى « والجواب بالمنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به الخ » أقول قد علمت ان من قال انه حجة يستدل بأن سكوت العلماء في مقام البحث والمناظرة ومضى المدة الكافية عادة لذلك وعدم استقرار المذاهب على وجه ما قدمناه يظن منه الموافقة عادة وان من اطلق عليه بعد ذلك اسم الاجماع السكوتي فلأن تعريف الاجماع يصدق عليه ومن تقي اسم الاجماع عنه كابي هاشم فانما تقي الاسم المطلق لا اسم الاجماع المقيد بالسكوتي فابو هاشم لا يرضى بما نسبوه اليه من الاستدلال بل هو استدلالهم . والجواب عنه لادن دليل أبي هاشم ومن وافقه يؤيد ذلك قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وفي كونه اجماعاً حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن اشارة رضا وسخط مع بلوغ الكل أى كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وان تقي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وفيل لا فلا يكون اجماعاً حقيقة فلا يحتاج به. ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح أنه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك. وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف اه أي تحقيق لحاصل ما اجتمعت احوال الثلاثة على الخلاف فيه وهو أنه لا يقع حقيقة أى حجة أولاً . وأما انه بل يسمى باسم الاجماع فليس حاصل الثلاثة بل حاصل الثاني والثالث فقط. قال العطار وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل القول الاول اه

احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقر عن انكاره ام لا^(١) اختلقوا فيه كما قاله في الحصول فذهب من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تم به البلوى اى فيما تمس الحاجة اليه كس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقر لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الجهول عنه. قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به في الكتاب . قال :

« الباب الثالث - في شرائطه »

وفيه مسائل

الاولى أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الأكثر. قلنا مجازاً. قالوا عليكم بالسواد الاعظم. قلنا يوجب

(١) قال الاسنوي « اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين الخ » أقول ان موضوع المسئلة السابقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه ومسلم الثبوت وشرحه ان يفتى بعض المجتهدين أو يقضى قبل استقرار المذاهب ويسكت الباقر عن المخالفة وقد مضت مدة النظر والتأمل عادة ولا تقية هناك لخوف ولا مهابة وكان السكوت مجرداً عن اشارة رضا وسخط وكانت المسئلة اجتهادية تكليفية مع بلوغ الكل وان الجلال قال اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتي اه . فان هذا صريح في انه اذا لم يعلم الكل بالواقعة لا يكون من محل الاجماع السكوتي وموضوع هذا الفرع فيما لم ينتشر بحيث انه لم يبلغ الجميع فلا يكون من محل للسكوتي قطعاً نعم اذا كان مما تم به البلوى قد يقال انه حجة لانه اذا كان كذلك فلا بد من خوض غير القائل فيه ويكون الموافقة لاتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لم تم به البلوى فيكون المراد هنا الخلاف في اصل الحجية من غير

عدم الالتفات الى مخالفة الثلث « أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الاجماع ومالا يكون شرطاً فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن من الفنون^(١) يشترط ان يكون فيه قول جميع

رعاية التفاصيل السابقة في السكوتى واما اذا كان مما تعم به البلوى وتكرر فيه السكوت فقد علمت انه لا يصح ان يكون محلاً للنزاع بل هو حجة قطعاً كما سبق

(١) قال الاسنوى « وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن الخ » أقول تقدم انه يعلم من تعريف الاجماع انه لا بد فيه من اتفاق كل المجتهدين في عصر لان اضافة مجتهد الى الامة تقيد العموم وعليه الجمهور فيضرب مخالفة الواحد وقيل يضر الاثنان دون الواحد وقيل يضر الثلاثة دون الواحد والاثنين وقيل يضر مخالفة من بلغوا عدد التواتر دون من لم يبلغوه اذا كان غيرهم اكثر منهم وقيل تضر مخالفة من خالف ان ساء الاجتهاد في مذهبه بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ قتوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته وقيل تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً في أصول الدين لخطره دون غيره من العلوم وقيل لا يكون الاتفاق مع مخالفة البعض اجماعاً بل يكون حجة اعتباراً للاكثر فالاقوال سبعة وهذا الاخير لا يخالف في كون اتفاق الكل اجماعاً وانما يقول ان قول الاكثر اذا كان المخالف نادراً حجة واجماع أيضاً قال المضد لو ندر المخالف مع كثرة المجتبعين لم يكن اجماعاً قطعياً لما ذكرنا ان الادلة لا تتناولها لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد قال السعد على قوله لم يكن اجماعاً قطعياً معناه انه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به اهـ . فعلم انه ليس زائداً على الادلة الخمسة بل هو فرد من افراد الاجماع وعلى هذا فالاجماع المشترط فيه اتفاق الجميع انما هو الاجماع القطعى عند هذا القائل ومنه ظنى أما عند الجمهور فما وقع فيه المخالفة ليس باجماع

علماء ذلك الثمن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام^(١) ولا بقول علماء فن في غير
فهمهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير طالين بادلته^(٢) والقول بلا دليل

لان قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على ضلالة» انما يتناول اجماع الكل
دون البعض ولو ندر والحاصل انه اذا اتفق كل المجتهدين في عصر صريحاً
فالمصحيح انه قطعي ولم يخالف في ذلك الا شذوذة من الخوارج والشيعة كما تقدم
فان لم يتفقوا صريحاً بل كان هناك سكوت فان تكرر السكوت كان حكمه حكم
الاتفاق صريحاً وكذا اذا كان فيما تم به البلوى وعلم بلوغ الواقعة التي تتم
بها البلوى وسكتوا بعد استيفاء الشروط المتقدمة كان في حكم الصريح . وأما
السكوتي فيما لم تتم به ولم يتكرر السكوت وقد علم بلوغ الواقعة للكل ففيه
الخلاف فاكثر الحنفية على انه قطعي وغـيرهم على انه ظني وعلى كل حال فهو
اجماع وحجة على الصحيح وان لم يعلم بلوغ الواقعة للجميع ولكن لم يظهر خلاف
فالحق انه ليس اجماعاً اصلاً الا اذا كان فيما تم به البلوى فالحق انه اجماع سكوتي
وأما اذا وجد مخالف نادر فالجمهور على انه ليس باجماع والبعض على انه اجماع
وعلى كل حال فهو حجة ظنية لما ذكره المضد والسعد . نخذ هذا الحاصل الشامل
فانك لا تنجده في غير هذه المعجالة

(١) قال الاسنوي «فلا عبرة بقول العوام الخ» أقول قال في جمع الجوامع
تقريباً على تعريف الاجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم اتفاق العوام
للمجتهدين مطلقاً أي في المشهور والظني وقوم في المشهور دون الظني كدقائق
الفقه بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت أي ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار
الحجة اللازمة للاجماع اهـ مع زيادة من شرحه للجلال . وبهذا تعلم المراد من عدم
اعتبار العوام ومن اعتبارهم هنا

(٢) قال الاسنوي «ولا بقول علماء فن في غير فهم الخ» أقول لانهم
اذا كانوا غير مجتهدين في ذلك الثمن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان
قولهم فيه قول بلا دليل الخ فهم في الحقيقة داخلون في العوام وقد علمت حقيقة
قولهم في قولهم باعتبار اتفاقهم وان المراد منه انه معتبر في صحة اطلاق اسم
اجماع الامة لا في افتقار الحجة اللازمة للاجماع وان كانوا مجتهدين في فهمهم

خطأ لا يمتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكناً من الاجتهاد فيه^(١) واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام ايضاً^(٢) واختاره الآمدي. قوله « فلو خالفه » اى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجاباً ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو

علمائه فلا بد من اتفاقهم

(١) قال الاسنوي « ومنهم من اعتبر قول الاصولي الخ » أقول قال في جم الجوامع واعتبر آخرون الاصولي في الفروع. قال الجلال. فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصولي والصحيح المنع لانه عامي بالنسبة اليها انتهى. وبهذا تعلم انه اذا كان الاصولي متمكناً من الاجتهاد في الفقه كان وفاقه لمجتهد عصره معتبراً قطعاً لانه واحد منهم لان كل مجتهد في الفقه أصولي والا ما أمكنه الاجتهاد فالصواب حذف هذا القيد لان الخلاف ليس فيه وانما الخلاف في الاصولي الذي هو عامي بالنسبة للفقه فهو داخل في عموم ما قبله من انه لا عبرة بقول علماء فن في غير فنهم كما هو واضح. قال امام الحرمين في البرهان ذكر القاضي ابو بكر ان الاصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه والذي ذهب اليه الاصوليون خلاف ذلك فان الذي وصفه القاضي رحمه الله ليس من المفتين ومن لم يكن منهم ووقت له واقعة لزمه ان يستفتي المفتين فيها فهذا اذا من المقلدين ولا اعتبار باقوالهم فانهم تابعون غير متبوعين وحملة الشريعة متبوعون والمقلدون فيها تبع اه. ولعل الاسنوي اغتر بقول القاضي الاصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه ففهم من ذلك المتمكن من الاجتهاد في الفقه من انه ليس كذلك كما هو صريح عبارة امام الحرمين في البرهان ولا يلزم من كونه ماهراً متصرفاً في الفقه ان يكون مجتهداً عنده ملكة استنباط الاحكام العملية الشرعية من أدلتها التفصيلية

(٢) قال الاسنوي « ومنهم من قال لا بد له من موافقة العوام ايضاً »

أقول قد علمت مراد هذا القائل فتذكر

سبيل السك و هذا هو اختيار الامام والآمدى . وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف لا يكون اجماعاً قطعياً^(١) قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينمقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر . واستدلوا بأمرين^(٢) : احدهما ان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وفي غيره من الأدلة يصدق على اكثر المؤمنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين . وجوابه ان لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازاً فان الجمع المعروف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة . وأجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد

(١) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب اذا ندر المخالف لا يكون اجماعاً الخ »

أقول قد ذكرنا ما يتعلق بهذا قريباً فتذكره

(٢) قال الاسنوي « واستدلوا بأمرين الى آخر ما قال » أقول حاصل الاول أن يحمل لفظ المؤمنين في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ولفظ أمي في قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وغير ذلك من الالفاظ التي ظاهرها العموم على ان المراد منها الاكثر . وحاصل الجواب ان اراد البعض من لفظ العام مجازاً سواء كان البعض كثيراً أو قليلاً فلا يجوز العدول عن الحقيقة وهو العموم الى المحل الا بقرينة تخصص العام . وحاصل الثاني انهم حملوا قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» على الاكثر . ومحصل الجواب اننا لو سلمنا ان المراد منه الاكثر فالكل فرد من افراد مفهوم الاكثر لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه واكثر . وهذا جواب بالتسليم وقلب الدليل على الخصم وجعله عليه لاله وهو واضح وقد قدنا ما يتعلق أيضاً بهذه المسئلة فتذكر

يكون قولهم حجة وليس كذلك. وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم
الثاء أى ثلث الأمانة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وإن يكون المراد بالثلاث
التي هي اسم للمعدن فإن الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسئلة
يسلمون أن مخالفة الثلاثة فادحة كما اقتضاه كلام الامام. ونقل الآمدى عن قوم أن

عدد الأقل أن بلغ عدد التواتر قدح في الإجماع والأفلا قال

« الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدون خطأ. قيل لو كان فهو الحجة. قلنا
يكونان دليلين. قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل. قلنا لا بل ترك اكتفاء
بالإجماع » أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص
أو قياس لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والأمانة
معصومة عن الخطأ. ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه أما
بعد الإجماع فلا لأن الإجماع حق^(١) وحكي الآمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع أما
بعد الإجماع فلا الخ » أقول حاصله أنه يستدل على كون الفتوى بلا دليل ليست
خطأ بنفس الإجماع مع أن حجية الإجماع ليست إلا لأنه اتفاق المجتهدين من
حيث هم مجتهدون وإذا كانت الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليست هي قول
المجتهد من حيث هو مجتهد وذلك لأن الفتوى لا عن دليل لما كانت حراماً
لا مجتريه عليه عدل خصوصاً إذا كان مجتهداً ولو اجتراً صار فاسقاً فلم يبق أهلاً
للإجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فقول من قال أن اتفاق المفتين من هذه
الأمانة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أولاً تكريماً لهذه الأمانة ممنوع لأن
ذلك فرع أن يوجد مفت في الأمانة يفتي بلا دليل ولا يوجد لأنه لو أفتى بلا
دليل لم يكن عدلاً فلا يقبل قوله ولا يستحق التكريم ولذلك قال في مسلم الثبوت
لا إجماع إلا عن مستند على المختار. لنا أولاً الفتوى بلا دليل شرعي حرام وإذا
ليس دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول كل وبالعكس وهو ظاهر فلزم
الدور اه مع زيادة من شرحه لا يضاحه. وأما قول شارحه وقد يقال إنما يلزم من
الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه وأيضاً لا يلزم من حرمة الاقتناء

المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يفهم الله تعالى لاختيار الصواب^(١) .
ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعاً لصاحب المعتمد وهو
بالغاء المعجزة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به وهو
مردود فانه غير مطابق للدلالة ولأن الامام قد نص في المسئلة التي تلى هذه على
جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل
الظني كاخبار الاحاد والعمومات قوله « قيل لو كان » اى احتج الخصم بوجهين !
أحدهما أن الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون
الاجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع

من غير دليل اخطأ في الحكم المفتى به بل للاجماع تأثير في الاصابة فقدروه بما
ذكرنا لان القول في الاحكام الشرعية بلا دليل من الشارع حرام وخطأ يقيناً
لانه اختراع في الشرع واحداث في الدين فالمفتى بلا دليل لا يقبل قوله قطعاً
فكان لا بد من مستند في الواقع ونفس الامر . ولذلك قال في جمع الجوامع
وشرحه ولا بد له أي للاجماع من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ
في التعريف معنى وهو الصحيح فان القول في الدين بلا مستند خطأ اهـ . وقال في
التحرير وشرحه : لا اجماع الا عن مستند أى دليل قطعى أو ظني اذ رتبة
الاستدلال باثبات الاحكام ليست للبشر والا لوجاز الاجماع لا عن مستند
انقلبت الا باطيل صواباً أو اجمع على خطأ لان الاجماع قول كل من المجتهدين
وقول كل بلا دليل محرم لانه اثبات للشرع بالتشهى وهو باطل فكونه بلا
مستند باطل اهـ

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدي وغيره من بعضهم الخ » أقول قال
الفريق القائل بانه لا بد للاجماع من مستند يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع
فلا يوجد اتفاق من غير دليل ونجوز العلم الضروري بأن يحدث العلم الضروري
فيقيم الاتفاق عليه أو توفيقهم للصواب بأن يقع في قلوبهم ما هو صواب اجماع
وهذا يندفع ما حكاه الآمدي وغيره عن بعضهم

الدليلين على الحكم جائز ومفيد^(١) وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعاً به وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به . الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل . وجوابه انا لانسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه^(٢) فان أرادوا به المعاظة وهو الذى فسر به القرافي فهو باطل عند الشافعي وان أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند . قال :

« فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم . قبل الاجماع على جواز مخالفتها . قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها . قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد . الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافا لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين » أقول اذا فرعنا على ان الاجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصاً ويجوز ان يكون ظاهراً وهل يجوز ان يكون أمانة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحابها عنده وعند الآمدي واتباعهما كابن الحاجب انه جائز وواقع^(٣) واستدل عليه الآمدي وابن الحاجب

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين » أى وتماض الدليل بدليل آخر من أعظم القوائد

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد الخ » أقول ما قاله الاسنوى وجيه ولذلك لم يتعرض لهذا غير الامام واتباعه كالمصنف

(٣) قال الاسنوى « وهل يجوز ان يكون أمانة أى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحابها عنده الخ » أقول كما اختاره من ذكره واختاره أيضاً صاحب جمع الجوامع وجعله معلوماً من تعريف الاجماع فقال هم شرحه وعلم انه أي الاجماع

باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقة الشبرج ونحوه اذا ماتت
غيه الفأرة قياساً على السمّن وعلى امامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة ^(١)

قد يكون عن قياس لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سيأتي
والقياس من جملة خلاف المانع ذلك أى الاجماع عن قياس أو مانع وقوعه أو في
القياس الخفى دون الجلى اهـ . وجعل صاحب مسلم الثبوت المخالفين في ذلك هم
الظاهرية وزاد شارحه ابن جرير الطبري فقال مع شرحه جاز كون المستند قياساً
خلافاً للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم ممن الجواز عقلاً وبعضهم ممن
الوقوع وان جاز عقلاً اهـ وعلى هذا فمن عدا الظاهرية وابن جرير الطبري من
العلماء متفقون على جواز ان يكون القياس مستنداً للاجماع . قال الجلال في شرحه
على جمع الجوامع ووجه المنع في الجملة ان القياس لكونه ظنياً في الاغلب تجوز
مخالفته لا رجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بانه انما
تجوز مخالفته اذا لم يجمع على ما ثبت به وقد اجمع على تحريم شحم الخنزير قياساً
على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمّن اهـ ولذلك
قال في مسلم الثبوت وشرحه لنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه مستنداً الا
الظنية والا فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب
فانه ظنى وقد يقع مستنداً للاجماع اهـ

(١) قال الاسنوى « وعلى امامة ابي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة الخ »
أقول في التيسير قال ابن مسعود لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم قال الانصار
منا أمير ومنكم أمير فاتاهم عمر فقال أستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعموذ
بالله أن نتقدم ابا بكر حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطنى عن أمير المؤمنين
على بن ابي طالب قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال « ذلك رجل سماه الله الصديق
على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فترضاه لديننا »
لكن اعترض على هذا الكمال في التحرير بان هذا من دلالة النص لا من القياس
فالمستند حينئذ النص دونه فان من تقدم في أمر ديني وأمور الدين أهم من أمور

والثاني انه جائز ولكنه غير واقع . والثالث ان كان القياس جلياً جاز والا فلا .
والرابع ممتنع مطلقاً . واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه
يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الامارة مبدأ للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز
ان تكون سنداً للاجماع بالقياس على الدليل . واستدل المانعون بوجهين : احدهما

الدنيا وأهم أمور الدين الامامة في الصلاة فاولى ان يتقدم في أمور الدنيا وقد
اعترض صاحب مسلم الثبوت على ذلك بما معناه لا نسلم أولوية امامة
الصلاة فان رجلاً يكون اولى بامامة الصلاة دون امامة الدنيا ولو سلم
أولوية امام الصلاة فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيها لغة واماهنة فهم المناط
لغة ممنوع لتوقف علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافه وهو اعتراض
صايق غير مقبول لما دللت ان علياً نفسه قال « خيفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم رضيه لديننا فترضاه لدينانا » وأن عمر لما قال « أستم تعلمون أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر ان يصلي بالناس فأبكم تطيب نفسه ان يتقدم
أبا بكر » فقالوا « نعموذ بالله ان نتقدم ابا بكر » وما ذاك الا لان المناط مفهوم لغة
والا لاحتاجوا الى نظر وتأمل في مقالة عمر وعدم النص شيء ودلالته شيء آخر
لان النص صريح لا يغفل عنه . ودلالته تشبه القياس فقد يغفل عنها ويحتاج الى
التنبه . الا ترى أن الأئمة من الحنفية والشافعية كثيراً ما اختلفوا في مواضع
انها من دلالة النص أو من القياس على ما يأتي في مبحث القياس . وأيضاً ان الذي
قدم أبا بكر للصلاة وجعله خليفة له فيها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل
ذلك على صلوح الصديق الاكبر للامامة وكان ذلك ثابتاً عندهم قطعاً وانما كان
يحتشم في الاولوية من الصالحين للامامة ولا شك أن من جعله رسول الله صلى الله
عليه وسلم اولى بامامة الصلاة وهي من الاهمية على ما علمت يكون افضل الجيم
ومن هو افضل يكون اولى بالامامة الكبرى . ولا شك ان الامر بالتقديم فيما كان
أهم وموجبا للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفاً انه اولى في أمر فيه مدخل
لتلك الصفات . على انه لا اجماع هنا على ما هو الراجح لخالفه واحد من اجلاء
الصحابه وهو سعد بن عبادة رضي الله عنه وان كان خلافه لا يمنع كون ما

ان الاجماع منمقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها
 لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة
 الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر . وأجاب المصنف بأنه انما يجوز مخالفة الامارة قبل
 الاجماع على حكمها وأما اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعضادها به . الثاني أن
 العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان
 من لا يمتد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها . وجوابه أن ذلك
 منقوض بالعموم وخبر الواحد^(١) فان الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في

اتفق الا كثر حجة لكون المخالف واحداً وهو نادر . لكنه يمنع كون ذلك
 الاتفاق اجماعاً وانعقاد الامامة لا يتوقف على الاجماع لان المباينة من فروض
 الكفاية كما لا يخفى فالتمثيل به غير صحيح على كل حال . وبذلك اندفع اعتراض
 صاحب مسلم الثبوت بمنع الاولوية الذي طواه تحت قوله ولو سلم واعتراضه بان
 المناط لا يفهم لغة لما علمت ان الاولوية ظاهرة ظهوراً بيننا والمناط مفهوم عرفاً
 فعرفته لا تتوقف على استنباط المجتهد . وأما توقف أمير المؤمنين علي بن
 أبي طالب فلم يكن لشبهة في أولوية أبي بكر بالامامة لما مر فقدم فهمه ممنوع . وأما
 قولهم لا نص فمنه لانص جلي على هذا ولكن ان أمره صلى الله عليه وسلم
 أبا بكر بالامامة الصلاة كان اشارة منه صلى الله عليه وسلم الى تقدمه في الامامة
 الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم « ادعى أبا بكر اباك وأخاك حتى اكتب كتابا
 فاني اخاف ان يتمن متمن ويقول قائل اني أولى وبأبي الله والمسلمون الا ابا بكر »
 قال ذلك جوابا لما قالت أم المؤمنين أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو
 أمرت عمر . وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن تقديمه للصلاة لثلاثا يقول أحد أنا
 أولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك ان شاء الله يوم القيامة
 (١) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم الخ » أقول أى ان

الاجماع قد ينعقد بناء على حكم العام مع ان العموم مختلف فيه وعلى الحكم
 المأخوذ من خبر الآحاد لكن هذا الاخير انما يتم عند من لا يحمل خبر الآحاد
 كالقياس وأما من جملة في الخلاف كالقياس فلا يتم الاستدال به . على ان كلام

موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً . الفرع الثاني الاجماع
الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادراً عنه ^(١) لانه يجوز اجتماع دليلين
على المدلول الواحد . وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلاً غير ذلك
الحديث . وقال ابو عبد الله البصرى يجب استناده اليه ^(٢) ونقله ابن برهان في
الايوسط عن الشافعى لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له
والاصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر
متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم
عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان
على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا
بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من أجله وهل يكون اجماعهم على موجبه
دليلاً على صحته فيه خلاف ^(٣) منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل

المانع انما يتم اذا سلمنا انه لا يخلو عصر عن ثقافة القياس ونحن لانسلمه لان
الخلاف حادث فيجوز خلو العصر عن ثقافته فينقد الاجماع من غيرهم . على اننا لو
سلمنا ان الخلاف قديم وليس بحادث فلنا ان نمنع عدم الخلو من ثقافته لانه
لا يلزم ان يكون النافي ممن هو أهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة أو
غير مجتهد

(١) قال الاسنوى « الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث الخ » أقول هو

مذهب الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وقال ابو عبد الله البصرى الخ » أقول هو مذهب

الكرخي من الحنفية وأبي هاشم والبصرى المعتزلين في جماعة معهم

(٣) قال الاسنوى « وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلاً على صحته الخ »

أقول ذهب الكرخي وأبو هاشم وابو عبد الله البصرى في جماعة الى انه يدل
لأنهم متى وافقوا موجبه كان عملهم مستنداً اليه فوجب لذلك أن يكون صحيحاً
قطعاً ولولم يقطع بصحته احتمل ان يكون الاجماع على الخطأ فلا يكون الاجماع

على صدق الشهود والصحيح دلالة عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود . قال :

قطعي الموجب . وذهب الجمهور الى انه لا يدل على صحته قطعاً وانما يدل على صحته ظناً واختاره الآمدي وصاحب البديع لاحتمال كون عملهم أو عمل بعضهم بخبر المذكور من الأدلة لا بذلك الخبر لجواز قيام الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل عملهم على صحته لجواز عدم علمهم به ولو فرض علمهم به لم يلزم احتمال الاجماع للخطأ على تقدير كونه مفيداً للظن لانه كاف في العمل به للقطع باصابتهم في العمل بالمظنون كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصحته وانما يكون ذلك هو الغالب على الظن . وتحقيقه كما أشار اليه مراج الدين الهندي ان الاجماع الموافق لحكم الخبر يفيد القطع بحقيقة الحكم ولا يستلزم القطع بصحة الخبر بمعنى ان الخبر بلفظه مسموعه راويه فلان منه عليه الصلاة والسلام . وبهذا تعلم ان قول الاسنوي «منهم من قال لا يدل الخ» ان اراد انه وجد من ينفي دلالة على صحة الخبر مطلقاً ولو ظنا فليس بصحيح وان اراد انه لا يدل قطعاً وان كان يدل ظناً فهذا هو مذهب الجمهور وهو الصحيح ولكن لا يصح تعليقه بقوله لان السمع دل على عصمتهم لان الدليل انما دل على عصمتهم فيما أجمعوا عليه وهم هنا انما اجمعوا على الحكم المستفاد من الخبر لا على صحة الخبر وكونه مقطوعاً بمساعه منه صلى الله عليه وسلم كما ان حكم الحاكم متى صدر كان مجمعاً عليه واجب التنفيذ ولا يلزم من ذلك القطع بصدق الشهود فكذلك هنا لا يلزم من القطع بما اجمعوا عليه من الحكم القطع بصحة الحديث لجواز ان يكون غير صحيح واجماعهم انما كان مستنداً الى غيره من الأدلة . وهذا كله انما يتم اذا لم يعلم ان الخبر هو مستند الاجماع أما اذا علم انه مستنده بأن صرحوا بالاستدلال به على الحكم كان اجماعهم على الحكم بالاستدلال بهذا الخبر اجماعاً على ان الخبر صالح للاحتجاج به فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة اتفاقاً ليست الا قول صاحب الشرع حينئذ كون هذا الخبر قولاً له قطعي فالحكم وخبرية الخبر كلاهما اجمايان مقطوعان . ولا يرد عليه ان

« الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قائم بدونه قيل وافق الصحابة على رضى الله عنه في من يبيع أم الولد ثم رجع ورد بالنعم . الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة . الخامسة اذا عارضه نص أول القابل له والا تساقط » أقول هل يشترط في انعقاد الاجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط ^(١) وقال الامام أحمد وابن فورك يشترط . وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي وغيره على ما تقدم ايضاحه هناك ^(٢) . وقال امام الحرمين ان قطعوا

أهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة بها دون السماع فلا يلزم القطع بالخبرية على ان ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه فيكون قطعيا البتة . وما قيل انه حينئذ يتم ما قاله ابن الصلاح من قطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة ممنوع لان الاجماع على صحة مروياتها ممنوع وقد تقدم الكلام على هذا في قسم السنة عند الكلام على ما اذا اجمعوا على ما يوافق حكم خبر وهما مسئلتان مختلفتان في الموضوع ولكنهما متلازمان فموضوع المسئلة المتقدمة ان الاجماع اذا وافق خبرا هل يدل على أن الخبر هو مستند الاجماع أولا وما هنا موضوعها ان الاجماع على موافقة خبر مستندين اليه في اجماعهم هل يدل على انه مسموع من النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً فيكون مجمعا على صحته أولا يكون كذلك . وبهذا علمت ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين : أحدهما أن يكون الخبر مستنداً للاجماع والآخر ان لا يكون والظاهر ان دعوى الكرخي ومن معه في الاول وقد علمت انه لا يحتاجه فيه أحد فيحمل قول الجمهور على الثاني وهذا أيضاً لا يخالف فيه للكرخي ومن معه لجواز استناد المجمعين الى غيره من الادلة فتذكره

(١) قال الاسنوي « اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط الخ » أقول وهو مذهب الحققين ومنهم المنقبة

(٢) قال الاسنوي « وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي الخ » أقول أي

فقال يشترط انقراض المصر في الاجماع السكوتي دون الصريح القول

بالحكم فلا يشترط^(١) وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتنقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقهم^(٢) اذ الاصل

(١) قال الاسنوى «وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم الخ» أقول المراد منه ان امام الحرمين قال ان كان مستند الاجماع قياساً فلا تقراض شرط والا فلا كذا في مختصر ابن الحاجب وانما كان ذلك مراداً لآب الفرض انهم أجمعوا وقطعوا بالحكم غير انه ان كان قطعهم بالحكم مستنداً الى قياس اشترط الا تقراض والا فلا فالتقطعية وعدمها راجعة الى المستند لا الى الحكم. والمراد بغير القطعي خصوص القياس ولكن الصحيح عند امام الحرمين ان الشرط اذا كان المستند قياساً تطاول الزمان لا تقراض العصر فلو ماتوا بفترة بعد الاتفاق فلا اجماع عنده مع وجود الا تقراض لفقد التطاول عنده. وذهب البعض الى ان الا تقراض شرط في اجماع الصحابة فقط وكل هذه أقوال ضعيفة

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على عدم الاشتراط الخ » أقول معنى هذا ان الدليل كما قدمنا قائم على عصمة الامة من الخطأ عند اتفاقهم جميعاً بالنص وان المراد بالامة مجتهدو عصر فتى وقع اتفاق كل المجتهدين في عصر فقد وجد اتفاق الكل فوجب عصمة هذا الاتفاق عن الخطأ. وبهذا القدر يتم الدليل. وقد زاد بعض الاصوليين فقال وذلك الا تقراض لا مدخل له في الامة ضرورة وهي زيادة للابضاح وأيضاً لو شرط انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الا تقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل انقراضه وهكذا ويفرض القول بان تلاحق المجتهدين جائز عقلاً وعادة لا واجب يلزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا فيه على تحققه وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم وهذا يسلمه الخصمان فكان اجماعهم على تحقق الاجماع قبل انقراض المجتهدين في زمن الصحابة معلوم الوقوع

عدم التقييد واستبدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع^(١) لكن الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة^(٢) ثم رجع عنه فانه قال كان رأيي ورأى عمر أن

(١) قال الاسنوى « واستبدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم الخ » أقول حاصله ان عدم اشتراط الانقراض يؤدي الى منع أحد المجتهدين من الرجوع عن مذهبه عند ظهور ما يوجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبراً صحيحاً واجب العمل واللازم باطل فكذا الملزوم. وأجيب بان هذا الدليل منقوض بجر يانه بعد الانقراض أيضاً فانه يلزم منهم المجتهد عن مخالفته مع وجود موجب ولو كان الخبر صحيحاً. وحاصل الجواب اننا نلتزم امتناع رجوع المجتهد عن الرجوع بعد اتفاق الكل ولا نسلم امكان وجود ما يوجب الرجوع لان الاجماع متى انعقد ولو في لحظة كان حجة قاطعة فلا يصح دليل في مقابلته

(٢) قال الاسنوى « قلت الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة الخ » أقول روى البيهقي من أمير المؤمنين علي أنه خطب على منبر الكوفة فقال « اجتمع رأيي ورأى أمير المؤمنين عمر ان لا تباع أمهات الاولاد وما الا أن فأرى بيعهن » فقال عبيدة السلماني : ريك مع الجماعة احب اليينا من رأيك وحدك ، فاطرق علي رضى الله عنه ثم قال « اقضوا ما أنتم قاضون ، فانا أكره ان أخالف أصحابي » وفي رواية عبد الرزاق « رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب الي من رأيك وحدك في الفرقة » فضحك علي رضى الله عنه. كذا في فتح القدير . وعبيدة بفتح العين . قال في الخلاصة مات النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الطريق قال وهو نظير شريح في العلم والقضاء اهـ. فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والامسا انكر عبيدة السلماني على امير المؤمنين علي وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق امير المؤمنين عمر وعلي لا على اتفاق آراء الكل وقول عبيدة ايضاً لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال أحب اليينا ولم يقل رأيك خطأ قطعاً مخالف للاجماع : واما قول علي « اقضوا ما أنتم قاضون فانا أكره أن

لا يمين وقد رأيت الآن يمين فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب اليينا من رأيك وحدك وأجاب المصنف بالمنع أي لا نسلم ثبوت الرجوع أو مضاه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول قال لان كلام على وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة وبؤيده ان جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول

المسئلة الرابعة ذهب الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب الى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لاذ الاجماع دليل يجب العمل به ^(١) فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة ^(٢) قال

اخالف أصحابي « فيحتمل ان يكون رجوعاً عن هذا القول الذي قاله أخيراً لرجوع رأيه الى ما كان عليه موافقاً فيه لعمركما هو الظاهر ويحتمل انه لم يرجع عن هذا القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأي مجتهد التزموه على انفسهم . وأيضاً لو انمقد اجماع على عدم جواز البيع لكان قول أمير المؤمنين على اما ظارقاً لهذا الاجماع وشأنه اجل من ذلك واما لان الافتراض شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه فتبين بهذا ان الرجوع لم يثبت وان الاجماع لم يثبت أيضاً . فقول المصنف ورد بالمنع يجب ان يراد منه منع كل من ثبوت الرجوع وثبوت الاجماع فكلاهما ممنوع الثبوت

(١) قال الاسنوى « ذهب الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة النخ » أقول وصححه في جمع الجوامع وحكي الجلال مقابله بقيل فقال وقيل ان الاجماع في الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد اه . وفيه انه لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول بل تارة يكون الدليل قطعي الدلالة والثبوت معاً وتارة يكون ظنيهما وتارة يكون قطعياً في احدهما ظنياً في الآخر فلا مانع من كون الاجماع قطعي الدلالة ظني الثبوت

(٢) قال الاسنوى « وذهب الاكثرون كما قال الامام النخ » أقول الذي في

الآمدى والخلاف ينبى على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون^(١)

مسلم الثبوت وشرحه الاجماع الآحادى اي المنقول آحاداً يجب العمل به فى المختار خلافاً للغزالى وبعض الحنفية قبل ومثله بقول صبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت لكن قال فى التيسير هكذا يورده المشايخ رحمهم الله والله اعلم به. نعم اخرج ابن أبى شعبة عن عمرو ابن ميمون لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال. وعن ابراهيم ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر. وبهذا تعلم ان القول بعدم الحجية ضعيف وان فى نسبته للاكثرين شيئاً فى النفس. والحاصل انهم قاسوا الاجماع المنقول آحاداً على انه الخبر الظني المنقول آحاداً قد ثبت أنه حجة يجب العمل به قطعاً فالقطعي المنقول آحاداً وهو الاجماع اولى بان يكون حجة يجب العمل به وهذا ظاهر جداً واستبعد افادة النقل آحاداً للظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة فى سبب العلم كما مر عن الامام أحمد رحمه الله تعالى «من ادعى الاجماع فهو كاذب» بخلاف الخبر فانه يمكن أن يكون فى المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة فقياس الاجماع على السنة قياس مع الفارق. قلنا ان الاجماع لا يكون بقول الكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد فى بيته ثم بافتاء آخر فى بيته وهكذا فيمكن ان يكون الناقل عنه فتوى واحد أو أكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولاً منهم او بامارات مفهومة موقعة للعلم او الظن فحينئذ قد اطلم على الاجماع واحد من غير استبعاد وأيضاً يجوز ان يطالع كثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعى عندهم

(١) قال الاسنوى «قال الآمدى والخلاف ينبى الخ» أقول معنى هذا ان الخلاف مبنى على انه هل يشترط القطع فى الاصول اولاً فن اشترط القطع لا

المسئلة الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين أو كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا^(١) فلا تعارض كما ستعرفه في

يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع وفيه تأمل فان أدلة حجية الاجماع غير فارقة بينما كان نقله بطريق القطع والتواتر وبين ما كان نقله بالاحاد بل الاجماع المنعقد على اتباع الدليل الراجح يفيد حجية هذا الاجماع أيضاً . وهذا الاجماع ظاهر فكان العمل به واجبا اجماعاً

(١) قال الاسنوى « وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين الخ » اقول قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع الذي من شأن الائمة بعده ان لا يخرفوه انه لا اجماع يضاد اجماعاً سابقاً خلافاً للبصرى ابى عبد الله في تجويزه ذلك قال لانه لا مانع من كون الاول مغنياً بوجود الثانى وان الاجماع بناء على الصحيح انه قطعي لا يعارضه دليل قطعي ولا ظني اذ لا تعارض بين قاطعين لاستحالة ذلك وبين قاطع ومظنون لالغاء المظنون في مقابلة القاطع اه فافاد بقوله انه لا اجماع يضاد اجماعاً سابقاً نفي نسخ الدليل المتأخر للاجماع وافاد بقوله وانه يعارضه دليل أنه لا يكون مع الاجماع في زمن واحد دليل يدل على خلاف مادل عليه الاجماع بل اذا وجد دليل قطعي يقدم الاجماع عليه لاحتماله النسخ بخلاف الاجماع فانه لا يقبل النسخ واذا قدم على النص القطعي فتقدمه على الظني أولى . ومن هذا تعلم ان الاجماع لا يتصور ان يكون ظنياً باعتبار الدلالة والحجية بل هو قطعي في الحجية والدلالة دائماً على الصحيح كما قدمناه أيضاً وانه متى عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة وكان النص قاطعاً قابلاً للتأويل أول بما يوافق الاجماع وان لم يقبل التأويل قدم الاجماع لما ذكرناه من أن النص يقبل النسخ والاجماع لا يقبله فكان الاجماع أقوى فلا يتساقطان اذ

القياس. « فروع » حكاهما في الحصول أحدهما إذا استدل اهل العصر بدليل أو ذكروا
للحديث تأويلاً^(١) فذكر اهل العصر الثاني دليلاً آخر وتأويلاً آخر من غير قدح في
لا تعارض بين قاطعين في الواقع ونفس الامر لا استحالة ذلك لان القاطع يجب
تحقق مدلوله في الواقع فيلزم من تعارضهما في الواقع اجتماع النقيضين وهو محال
وقد قدمنا ان التعارض عند الحنفية لا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر
مطلقاً سواء كان الحجتان مقطوعتين أو كانتا مظنونتين وإن تجوز في الظنيتين
فقط دون القطعيتين كما في اختصار وسائل كتب الشافعية تحم فان الحجج الشرعية
لا بد من انتاجها في نفس الامر وقد فرضت كذلك حيث جعلت منتجة لا حكمها
فلو تناقضت في الواقع ونفس الامر لزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر
وان كانت مظنونة بل التعارض انما يتصور دائماً ظاهراً في بادئ الرأي فقط
للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن في كل
حجة وبلا فرق بين القطعي منها والظني بل هما سواء في ذلك قطعاً. ودعوى انه
يجوز مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيتين فحينئذ يجوز فيهما
ان يكونا متجانعين في المدلول لكن يتخلف احد المدلولين فلا تنافس مكابرة
ظاهرة فان من الضروريات أنه اذا ظن مقدمات للدليل يقع الظن بالنتيجة ايضاً
فان الظن بالمتزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس
الامر وحكم التعارض في الجميع ان النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكبر بالظن
له ولا يعلم المتقدم والمتأخر فالترجيح لا يمكنه العمل بالراجح لان تركه لا يمكن
خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بعد الامتناع ان لم يمكن تساقطاً واحداً
في الحادثة بما دونهما. وقد علمت ان الاجماع لا يقبل الترجيح في علم من علم
على الذي يعارضه فاعرف هذا وتذكر ما قدمناه.

(١) قال لا سنوي « فروع » حكاهما في الحصول أحدهما إذا استدل اهل العصر
بدليل الآخر « أتول » قد تقدم انه يحرم احداث قول ثالث في مثلثة الدلائل
عصرهما على قس « احداث تفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر
مخرق احداث » أو التفصيل الاجماع بان خالف ما اتفق عليه أهل العصر

الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار^(١) فكان ذلك اجماعا وقبل لا لان الدليل الثاني والتأويل بخلاف ما اذا لم يخرقه . وقد ذكر هنا ما اذا اجمع أهل العصر على الاستدلال على الحكم بدليل أو أجمعوا على تأويل للحديث فذكر أهل العصر الثاني دليلا آخر أو تأويلا آخر مع بقاء الحكم المجمع عليه في الحالين على حاله فهذا جائز على الصحيح وكذا اذا اجمعوا على علته للحكم فذكر أهل العصر الثاني علة أخرى لان أهل العصر الثاني لم يخرقوا الاجماع الاول وانما خالفوا في الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم بخلاف ما تقدم من احداث قول ثالث، او تفصيل ففرض المسئلة هنا في المخالفة في الدليل أو التأويل أو العلة دون الحكم . وهذه كلها يجوز تعددها حتى لو كان احداث الدليل أو التأويل أو العلة خارقا للاجماع لا يجوز احداثه كما قال أهل العصر الاول لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكروه ومثال الاول كما اذا اجمعوا على الاستدلال على النية بقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) . ثم قال شخص ان الدليل قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » ومثال الثاني كما اذا قال المجمعون عند الشافعية في قوله صلى الله عليه وسلم « وغفروا الثانية بالتراب » أن تأويله عدم التهاون بالسبع بان ينقص عنها فلو أوله من بعدهم على ان معناه ان التراب لما صحب الصابغة صار كانه ثامنة كان صحيحا . ومثال الثالث كان جعلوا العلة في الربا لاقتيات وجعل آخرون بعدم العلة الادخار فهذه العلة موافقة كذا يؤخذ من العطار على جمع الجوامع ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل لحكم أى اظهاره أو تأويل للدليل ليوافق غيره أو علة لحكم غير ما ذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات ان لم يخرق ما ذكر ما ذكروه بخلاف ما اذا خرقه الى آخر ما قدمناه . وقال في مسلم الثبوت أيضا اذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل في معنى جاز احداث غيره من الدليل أو التأويل عند الاكثر الا اذا بطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا لبعض اهـ . موضعا من شرحه

(١) قال الاسنوى « لان الناس لم يزالوا على ذلك الخ » ونقول أيضا ان

«الثاني غير سبيل المؤمنين»^(١) * الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة^(٢) خلافا لبعضهم لنا ان الصحابة ترجموا اليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نفياً للتابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار

احداث الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم وكونه غير خارق لما اجمعوا عليه اجتهاد لم يعارضه اجماع . غاية الامر ان المجمعين لم يقولوا ما ذكر من الدليل أو التأويل أو العلة وعدم القول ليس قولاً بالعدم فالاجماع على دليل أو تأويل أو علة ليس الا عدم القول بالدليل أو التأويل أو العلة غير ما ذكره

(١) قال الاسنوى « وقيل لا لان الدليل الثاني الخ » أقول الجواب عن ذلك أن المتبادر من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومجرد المغايرة مع عدم المخالفة لا تضر ومن ثمة لم يقل احد يبطلان ما لم يثبت بالاجماع وثبت بغيره مع ان هذا الغير غير سبيلهم أيضاً على أننا نمنع كون الدليل أو التأويل أو العلة سبيلاً داخل في النص بل السبيل المراد من النص هو المدلول الذي هو الحكم . قال تعالى (قل هذه سبيلي) وأريد به المدلول الا ترى أن المتأخرين من العلماء كانوا ولم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المقوية لما اجمع عليه المتقدمون من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلاً في حقهم . وللماعين دليل آخر مردود امرضنا عنه وعن رده خوف الاطالة

(٢) قال الاسنوى « الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم الخ » أقول هذه المسئلة مفرعة على تعريف الاجماع فأننا متى قلنا انه اتفاق جميع المجتهدين في عصر فان كان التابعي المجتهد موجوداً وقت اتفاق الصحابة فهو معتبر منهم لانه من مجتهدى الامة في عصر فان نشأ بعدهم بان لم يصرح مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط انقراضه اعتبر وفاقه لهم والا فلا وهو الصحيح كما تقدم وهو مذهب الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اتفاق الصحابة اجماعاً اذا كان التابعي المجتهد موجوداً وقت اتفاقهم عند مخالفته ايام عند هؤلاء الائمة . فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة

موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر * الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل^(١) لانه انما ثبت

ان مخالفة التابعي اياه حينئذ حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا تضر مخالفتي في اجماعهم . قلت لانسليم الحرمة عنده اذا أدى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا فيها مظنونة ظناً ضعيفاً

(١) قال الاسنوى « الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله الخ » أقول اعلم أن هذه المسئلة فيها تفصيل وذلك ان الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته فلا خلاف في عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لان الاسلام شرط في المجتهد فانه ذو الملة التي بها يقتدر على استنباط الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس كما انه شرط في الاجتهاد لانهم اعتبروا فيه كما في جمع الجوامع معرفته بمتعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتماق بذلك كعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر اذ لا يعتد بحقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما . نعم يتحقق الاجتهاد في الكافر لكن بمعنى آخر كما في العقليات دون ما هو المعتبر في الاحكام الشرعية . وأما المبتدع فاما ان تكون بدعته خبر جلية وهي التي لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قطعي واضح ككثير زيادة الصفات فلا خلاف في اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقاً وخلافاً واما ان تكون جلية وهي المنسقة وهي التي لم تكن عن شبهة تورية معتبرة شرعاً بان مخالفت دليلها شرعياً قطعياً واضحاً كالتجسيم فقد اختلفوا في انها مكفرة او خبر مكفرة بعد كون صاحبها يعلى عاقلتنا ويتوجه الى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة الى التكفير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقاً وخلافاً على هذا ظاهر . وذهب غيرهما الى عدم التفكير ذهباً الى الفرق بين ثوم الكفر وبين التزامه فان من التزم الكفر فهو كافرا من ثمة الكفر وهو لا يرمي ذلك ولا يعتد به كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذرارهم فغير كافر لكنه فاسق لمن شرط العدالة في المجتهد شرط عدم البدعة المنسقة وهي البدعة الجلية وهم

خروجهم من الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المؤمنين^(١) وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً انه لا يعتبر لفسقه وثالثاً ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك* الرابع ارتداد الامة ممنوع للدلالة على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع^(٢) لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون جمهور العلماء والخنفية قاطبة ومن لا فلا . وما ذهب اليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له في الحجية خصوصاً ارباب البدع الجليلة فان هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانغمض رأيهم في تعصيمهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان لجامع حجة الرأي لان الدخول في الاجماع انما هو بالرأى وقد افسدوه باختيار الهوى على العقل . ثم انك اذا تأملت في هذا الذي قلناه ظهر لك انهم اجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فان الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل اهدر قوله شرطاً . وبهذا تبين ان كلام الاسنوى انما هو في البدعة الجليلة لانها هي التي قيل بانها كفر فان كفرناه كما يقول القاضيان فلا اعتبار بقوله . واما قوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا الخ . فهذا بيان لان القائل بتكفيرهم لا يجوز له أن يتمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لما يلزم عليه من الدور وقد علمت ان التمسك في كفرهم بما يلزم مذهبهم من التكفير بنا على ان لازم المذهب مذهب وان كان خلاف الصحيح الذي عليه الجمهور

(١) قال الاسنوى « وان لم يكفر اعتبرنا قوله الخ » أقول قد علمت أن هذا القول مخالف لما يقوله الحنفية قاطبة وجمهور العلماء وأن الحق عدم اعتبار قوله ولو لم نكفره ببدعته متى كانت البدعة مفسدة وهي البدعة الجليلة بل الحق اشتراط عدالة المجتهد في الاجماع فلا اعتداد في الاجماع وفاً وخلاً بقول الفاسق مطلقاً ولو بغير البدعة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الرابع ارتداد الامة ممنوع للدلالة على عصمتهم الخ »

سبيلهم سبيل المؤمنين واجاب ابن الحاجب بانه يصدق ان الامة ارتدت ^(١) * الخامس

أقول أى ان الصحيح بناء على حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بمده أن لا يخرقوه أنه يمتنع ارتداد الامة في عصرهم وان جاز عقلا الحديث الترمذي وغيره «ان الله تعالى لا يجمع امى على ضلالة» وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله للدلالة على عصمتهم. وقيل يجوز ارتدادهم سمياً كما جاز عقلاً وليس في الحديث ما يمنع من ذلك لانتهاء صدق الامة وقت الارتداد وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين الخ أى فلا يصدق عليهم أنهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تنعم أدلة عصمة أمة محمد صلى الله عليه وسلم من ارتدادهم

(١) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق أن الامة ارتدت »
أقول عبارة العضد والجواب أنه يصدق ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت قطعاً قال السمدى يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشئ على الشئ قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة ارتدت الا مجازاً باعتبار كونها أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ . وتحقيق ذلك أن زوال امم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخراً عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الامم حقيقة ففتنوا لهم الادلة السمعية اهـ لكن ربما ورد على ذلك انه لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق امم الامة عليها يمتنع أن تجتمع على ذلك ويدفع بانه اذا كان المراد ذلك كان الاخبار به لغوا لاستحالة وجود وصف الامة مع وصف الارتداد فلا معنى للاخبار بالامتناع من طريق السمع لكن ربما يقال لعين هذه الاستحالة يحمل الضلال على غير الارتداد فيكون الارتداد لا تعرض له في الادلة السمعية لكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع حاول أنه لا بد من القول بالمعنى الثاني فقال واجيب بأن معنى الحديث أنه لا يجمعهم على أن يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد فجعل الضلال تاماً ووجهه انه لا معنى لجمعهم على الضلالة

جاحد الحكم الجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء^(١) وقال ابن المطاجب ان

الا جمعهم على ان لا توجد منهم ولا شك أنها لا توجد منهم وتحدث لهم وهم متلبسون بها اذ يلزم على ذلك تحصيل الجاصل ولا معنى له ويلزم أيضاً أن لا يصح أن يقال ارتد المسلم حقيقة مع القطع بصحة هذا القول كذلك فوجب أن يطلق اسم الامة عليهم حقيقة زمن الحدوث فيلزم أنه جمعهم على الضلالة والادلة السمية ذلك قطعاً كما قدمناه على امتناع ذلك . وأيضاً يعلم من عرمة خرق الاجماع مع كون شأن الامة أن لا يخرقوه بأن لا يقولوا قولاً مخالفاً لما وقع الاجماع عليه أن الحكم في هذه المسألة عندهم هو امتناع الارتداد فكان عدم جواز الارتداد مجمداً عليه فيكون وقوع الارتداد خارقاً للاجماع على عدم وقوعه فيكون قول الائمة بوقوعه خارقاً لذلك الاجماع أيضاً فعنى قولنا ارتداد الامة نمتنع أن الحكم عند الائمة في هذه المسألة هو الامتناع وأما كون الامتناع من السمع فلان الاجماع على وجوب استمرار الايمان في الامة لا بد له من مستند ولا بد أن يكون هو السمع اذ لا مدخل للرأي في هذا حتى يصح أن يكون المستند قياساً واذا لم تخرق الامة هذا الاجماع فلا بد أن يقولوا بمستنده السمي وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي الخ » هذا ما قالوه ومع ذلك فالطوب ثابت صريحاً بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن عقبة بن حامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لا تزال عصاة من أمتي يقتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم لبعض أمراء تكرمة لهذه الامة » فلا حاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال ولذا قال السبكي ولو استدلل بنحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق » لكان أوضح فانه نص في أن هذه الامة لا تخلو عن قائم بالحق وبستهجيل معه ردة الكل اهـ

(١) قال الاسنوى « الخامس جاحد الحكم الجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض

الفقهاء الخ » أقول قال في جم الجوامع وشرحه جاحد الجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك

انكار الاجماع الظني ليس بكفر وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهورا

كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والحرق كافر قطعاً لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيه وما أوجه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع جاحده كافر في الاصح لما تقدم وقيل لا لجواز أن يخفى عليه وفي غير المنصوص من المشهور تردد : قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه . ولا يكفر جاحد المجمع عليه الخفي بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف ولو كان الخفي منصوباً عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطماً اه . وقال في روضة الشافعية في باب الردة من جحد مجماً عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص اه . والمراد من الضرورة أنه صار باعتبار ما طرأ عليه من الشهرة وان كان في الاصل نظرياً ملتحقاً بالضروريات . وقال الآمدي اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فأثبتته بعض الفقهاء وانكره الباقيون مع اتفاقهم على أن انكار الاجماع الظني غير موجب . هذا هو المختار وانما هو التفصيل بين أن يكون داخلاً في مفهوم اعم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحده كافراً اه ملخصاً . وقال ابن الحاجب انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نفي العبادات الخمس يكفر اه . فقد تضمن كلام كل منهما كما ترى حكاية الخلاف في تكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجمعه عليه بل لكونه انكار معلوم من الدين بالضرورة فلم ينتقل عن أحد عدم التكفير بانكاره بل نقلا اسناد التكفير الى كونه مجمماً عليه اه كمال بن أبي شريف . وقال المطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلاً عن البرهان لامام الحرمين شاع في لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهذا باطل قطعاً فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري ليس بالهين اه . وهذا بظاهره يقتضي أن منكر الاجماع مطلقاً لا يكفر

للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا * السادس الاكثرون على انه لا يجوز أن
وسمائي أن مراد امام الحرمين غير ذلك وان لعبارته هذه بقية يعلم منها مراده
فكان الواجب نقل عبارته بتمامها فان نقلها على هذا الوجه يفهم غير مراده . وقال
في مسلم الثبوت وشرحه انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول تواتراً من غير
استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار
لما ثبت قطعاً أنه حكم الله تعالى خلافاً لطائفة قالوا بحجتيه وان كانت قطيعة لكنها
فظرية تدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبدعة . ومن أجل أن انكار
حكمه ليس كفراً لم نكفر الروافض مع كونهم منكبين لخلافه خليفة رسول
الله صلى الله عليه وسلم حقاً وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب . قال
شارحه : وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى
انكار حكم الاجماع كفراً وأما عند من يرى انكاره كفراً فهم كافرون . وليس
الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا كفاراً حتي تقبل شهادتهم الا
الخطائية وقد نص الامام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة والشيخ ابن الهمام
وان كان ميله في فتح التقدير في مسألة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في
كتاب الطراج بعدم تكفيرهم . وأقول وقد ظهر لمن يطلع على ما نقلناه في هذه
المسألة وعلى ما لم ننقله فيها مما تركناه خوف الاطالة اضطراب فيها وتضارب في
أقوالهم وهذا ناشيء من عدم تحرير الكلام وتخصيص كل مقام بما يليق به من
الكلام فنقول بتحقيق المقام في هذا أن الاحكام الشرعية التي هي من ضروريات
الدين وهي ما كانت ثابتة بنص قطعي الثبوت والدلالة لاشبهة فيه من الكتاب
أو السنة بحيث صارت من ضروريات الدين يعلمها الخواص والعوام كفرضية
الصلوات الخمس وعدد ركعاتها والزكاة وصوم رمضان والحج على المستطيع
والجهاد ووجوب الصلاة الى جهة الكعبة ومشروعية الطلاق مثلاً فهذه كلها
خارجة عن محل الخلاف باتفاق الجميع وانكار شيء منها كفر بالبدعة بلا خلاف
والاجماع عليها ليس الا للعجل بالنصوص التي دلت عليها وثبتت بها وانها لا يجوز
للمسلم أن يخالفها فليست مما ثبت بالاجماع بل ان الاجماع تابع لها وعمل بها قولاً

وصحلا . وأما الاحكام الشرعية الدينية التي ثبتت بالاجماع سواء عرف، مستنده . وكان قطعيا فيه شبهة أو ظنياً وبالاجماع أصبح قطعياً لاشبهة فيه فهذا هو الذي وقع فيه الكلام فنقول ان هذا الاجماع قطعي الدلالة بلا شك غير أنه تنفادت مراتبه فتارة يكون اجماعاً قولياً صريحاً منقولاً بالتواتر بلا شبهة وذلك كاجماع الصحابة المنقول اليها تواتراً على حكم شرعي كاجماعهم على وجوب نصب الامام فانهم أجمعوا عليه بحيث لم يشذ واحد منهم وتواتر نقله واستمر عليه العمل في كل عصر بلا نكير واجماع الصحابة وكونه حجة لم يخالف فيه أحد أصلاً لانه يندرج فيه قول أهل المدينة والعترة والخلفاء الراشدين والشيخين وهم معلومون باعيانهم وامائهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلاً وتمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادين في الطلب وكثير ما هم حينذاك ويعلم بالتجربة والتكرار عدم رجوعهم مما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً ويعلم يقيناً بقرائن جلية وضعية فيهم وفي حال الفتوى والعمل أنهم لم يكذبوا فيه لا مصادراً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة ويمكن نقل اجماعهم بدون أدنى بعد في ذلك كما هو واضح وهذه مرتبة أولى من مراتب الاجماع وهذه المرتبة هي التي قال فيها فخر الاسلام ما نصه فصار الاجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ومثل له في التحرير بالاجماع على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولكن لا يخفى أن الاجماع لم ينمقد على خلافته رضي الله عنه لخالفه سعد بن عبيدة وان كانت المباينة تامة ومنعقدة لانه لا يلزم في تمامها وانقادها الاجماع بل هي فرض كفاية كما قدمناه . نعم لو مثل لذلك باجماعهم على وجوب نصب الامام بعده صلى الله عليه وسلم لكان ذلك صحيحاً واجماع الصحابة السكوتي الذي علم بقرائن الاحوال ان سكوت من سكوت لاجل الموافقة كالتقوى بفيد علماً قطعياً ومتى نقل اليها بالتواتر يكفر جاحده وذلك كاجماعهم على قتال مانعي الزكاة كما مثل به في التحرير . المرتبة الثانية اجماع من بعدهم فهذا وان نقل متواتراً وألف

قطعية الحكم لكن فيه شبهة الخلاف في انعقاده وهذا هو الذى قال فيه نخر الاسلام واجماع من بعدم بمنزلة الخبر المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهداً فيه في السلف كان كالصحيح من الاخبار وذلك كالاجماع بعد استقرار الخلاف فان في كونه اجماعاً خلافاً بين السلف ومثله الاجماع المنقول آحاداً فصار أعلى مراتب الاجماع اصحاب الصحابة القولي حقيقة أو حكماً فان كان سكوتياً دلت القرينة على ان السكوت معه علامة الرضا والموافقة فنى نقل هذا تواتراً فالحكم الذى ثبت به واشتهر لدى الخواص والعوام لاشبهة في تكفير جاحده لان الحكم الثابت به اصبح من ضروريات الدين ثم اجماع من بعدم . ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومين بايمانهم واعيانهم وأماكنهم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش قطعاً ولذلك لم يختلف فيه أحد فاذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل اليهم باتفاقهم قطعاً وأما من بعدم فكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقعت شبهة في تحقيق اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله النافلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد الوقوع في قرن التابعين وتابعيهم لعدم وقوع الانتشار كذلك مع كون النافلين جماعة يكفى خبرهم لافادة العلم فصار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة فجاحده يضل . ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجتيه ظنية لاحتمال حياة القول السابق بحياة دليله فلا يكفر جاحده ولا يضل وكذا الاجماع المنقول آحاداً للاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذى وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت كان للرضا والموافقة لاحتمال عدم موافقة الساكت فصارت هذه الاجماع الثلاث لهذه الاحتمالات حجة ظنية كخبر الواحد الصحيح . والى هذا أشار الامام نخر الاسلام بقوله واذا صار الاجماع مجتهداً فيه في السلف يعنى لا يكون على صحته دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق قطعاً فصارت المراتب هكذا مرتبة اجماع الصحابة والمقصود اتفاقهم بتنصيب

الكل بالحكم أو بدلالة توجب أنهم اتفقوا قطعاً المنقول تواتراً مع الشهرة لدى الخواص والعوام وهذا يكفر جاحده ومالم يشتهر ونقل تواتراً بحيث يعرفه الخواص فهذا يكفر جاحده الذي وصل اليه النقل تواتراً دون من لم يصل اليه ثم اجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم لما ذكرناه ثم الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحادى والاجماع السكوتى مع عدم دلالة الدليل القاطع على كون السكوت عن رضا وموافقة . وعلى كل حال لجميع الاجامات مقدمة على القياس عند أكثر أهل الاصول لأنها اما بمنزلة الآية من الكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد والكل مقدم على القياس . وأما ما أورده صاحب الفوائد على من قرر كلام نضر الاسلام بأن الأعلى اجماع الصحابة بحيث يكفر جاحده حيث قال وفيه نظر أما أولاً فلا بد من هذا يقتضى تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم يدعوا الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه . وأما ثانياً فلان الأدلة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع . وأما ثالثاً فلان الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الأكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفاً فلا ترجيح لاجماع على آخره فهو مردود أما الاول فلان الروافض ما انكروا وقوع خلافة أبي بكر وانما انكروا انه أولى بالخلافة وكونه رضى الله عنه أولى بالخلافة لم ينعقد عليه الاجماع لمخالفة سعد بن عبادة في ذلك وانعقاد الخلافة في ذاته لا يتوقف على الاجماع على مبايعة من تنعقد له كما قدمناه فانكارهم خلافة أبي بكر لا يوجب كفراً باتفاق ولهذا كان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم ولهذا أيضاً حقق في البحر الرائق على كثر الدقائق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهباً لائمة الحنفية المتقدمين وانما ظهر في أقوال المتأخرين اه . وليس عدم تكفيرهم لان انكار اجماع الصحابة على وجه ما ذكره نضر الاسلام ليس كفراً بل لو كانوا انكروا الاجماع على وجوب نصب الامام

العام بمد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يشك أحد في كفرهم وأما انكار كون أبي بكر أحق من غيره بالخلافة فهذا ليس بكفر ولا انعقد الاجماع عليه وان كان اتفاق الاكثر على ذلك حجة على من خالف كسعد بن عباد والروافض ولكنه كون الشيء حجة شيء وتكفير جاحده شيء آخر. وأما الثاني فلاننا نسلم ان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع آخر لكن لانسلم ان ذلك يقتضي مساواة الاجامات في تكفير جاحدها أو عدمه الا ترى ان الدليل الدال على حجية نصوص القرآن ونصوص السنة لا تفرق بين نص ونص لكن هناك فرق من حيث تكفير الجاحد وعدم تكفيره فان ما كان منها قطعي الثبوت قطعي الدلالة ولا شبهة فيه يكفر جاحده وما كان منها مشهوراً يضل جاحده وما لم يكن كذلك لا يكفر جاحده ولا يضل مع استواء الجميع في دلالة الادلة على الحجية. وأما الثالث فلاننا نسلم ان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية لكن نقول ان الخلاف يورث شبهة في القطعية وهي كافية في عدم التكفير. على أن فضيلة أبي بكر وخلافته وفضيلة علي ليس واحد منها من الاحكام الشرعية المجمع عليها وكلامنا في ذلك لا في مثل هذا فتفكر. ومن هذا تعلم أن قول صاحب جمع الجوامع: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحقق بالضروريات كوجوب الصلاة وحرمة الزنا والحجر كافر قطعاً لان جاحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم اه لا يخالف فيه أحد ولكن تكفير جاحده ليس من جهة أنه حكم مجمع عليه فقط بل من جهة أنه حكم ثابت بنص القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة الذي لا شبهة فيه وانه خارج من موضع الخلاف وانه لا خلاف بينه وبين ما في روضة الشافعية في باب الردة من ان من جحد مجمعا عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفره ان كان فيه نص اه خلافاً للشيخ المطار على جمع الجوامع ان مراد صاحب الروضة بالنص النص القطعي ثبوتاً ودلالة ولا شبهة وعمر بعينه مراد صاحب جمع الجوامع كما يصرح به قبله

المعلوم من الدين بالضرورة وقول الجلال وهو ما يعرفه منه الخواص الخ وتمثيله بالصلاة والصوم وحرمة الزنا. ومن هذا تعلم أن قول ابن الحاجب وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار الخ غير صحيح اما أولا فلان ما كان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فكفر جاحده لم يخالف فيه أحد بل هو خارج اتفاقا عن هذا الاختلاف وأما ثانيا فلان انكار حكم الاجماع القطعي المنقول تواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه ولم يكن معه نص قطعي الثبوت والدلالة على ما وصفنا ففيه قولان فقط لا ثلاثة فاكثر الحنفية وطائفة ممن هدام يكفرون جاحده خلافا لطائفة بما قدمناه . ولذلك قال الجلال وما أوجهه كلام الآمدي وابن الحاجب الى آخر ما تقدم عنه . وقال في مسلم الثبوت وشرحه والتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير وثالثها ان كان نحو الصلاة والا لا كما في المختصر تدليس اذ لا يليق بحال أحد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلاة ليس كفرا اه . وقال الكمال في التحرير ومثله في التقرير عليه فليس في الواقع الا قولان احدهما التكفير مطلقا وهو الذي مشى عليه امام الحرمين بما لفظه فشا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقرب صدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر. والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكار كله . ثانيها التفصيل وهو ما مشى عليه ابن السمعاني وعلل اكفار من اعتقد في شيء من الجعم عليه المشترك في معرفته الخاص والعام خلاف ما انفقد عليه الاجماع بانه صار بخلافه جاحدا لما قطع به من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار كالجاحد لصدق الرسول . فلمن من هذا ان انكر الجعم عليه المشترك في معرفته الخاصة والعامة كافر باتفاق وانما الخلاف في غيره فامام الحرمين يقول بكفره وما مشى عليه ابن السمعاني يخالفه

تنقسم الامة على قسمين^(١) احد القسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسألة اخرى لان خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على

وربما يقال بحكم الاجماع في كلام الآمدي وابن الحاجب على التخصيص وهو ماليس من ضروريات الدين قلنا لا يصح لانهما جملا من اقسامه ما كان من ضروريات الدين وهو ما كان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فلو حملناه على ما ذكر لزم تقسيمه الاجماع الى نفسه ومباينه اذ لا خفاء في ان الاجماع على ماليس من ضروريات الدين لا يتناول الاجماع على ما هو من ضروريات الدين والحاصل ان كون الحكم معلوما من الدين بالضرورة ليس حكم الاجماع لان حكم الاجماع ما ليس ثابتا الا عنه والحكم المعلوم من الدين بالضرورة الدينية انما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفة كونه منه الخواص والعوام فثبتوه بالنص القاطع الذي لاشبهه فيه والاجماع انما انعقد عليه لضرورة وجوب العمل بهذا النص على كافة المكلفين فليس هو حكم الاجماع الثابت به ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين في أول كلامه فشا في لسان الفقهاء الخ خاص بمن ينكر الاجماع فيما لم يكن معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع ويكون المنكر غير معترف بالاجماع واما ما كان معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع فانكاره كفر قطعا وكذا اذا انكر ما يعترف فيه بالاجماع وانه من الشرع فنجد هذا التحقيق ولا تسأم فان طالب الحق يحتاج الى جد وجلد

(١) قال الاسنوي « السادس الاكثرون على انه لا يجوز ان تنقسم الامة على قسمين الخ » أقول حاصل هذا الفرع هل يجوز أن تنقسم الامة فرقتين في كل من مسألتين متشابهتين كل من الفرقتين مخطيء في مسألة من المسألتين . اختلف العلماء في ذلك . ومنشأ هذا الخلاف ان الامة بهذا الانقسام أخطأت نظراً الى مجموع المسألتين فيمتنع ذلك الانقسام لا تنفاه الخطأ عنها بما سبق من الأدلة أو لم يخطيء الا بعضها نظرا الى كل مسألة على حدة فلا يمتنع . قال الجلال المحلى وهو الاقرب ورجحه الآمدي وقال ان اكثرين على الاول اه . وانما قلنا متشابهتين لبيان محل النزاع وذلك لان الاحوال ثلاثة حالتان متفق عليهما :

الخطأ * السابغ يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به ^(١) لانه لا محذور فيه . وحجة المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب الا انه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشارك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه

الاولى اتفاقهم على الخطأ في مسألة واحدة من وجه واحد لا يجوز اجماعا اتفاقهم عليه : الثانية اتفاقهم في مسألتين متباينتين مطلقاً يجوز اجماعا . وحالة تختلف فيها وهي هذه المسئلة ذات الوجهين . وحاصلها انه اذا نظر الى مجموع المسألتين منضمة احدهما الى الاخرى كان الجميع مخطئاً واذا نظر الى كل منهما على حدة نجد المخطيء في هذه المسئلة بعينها فقط هو البعض وفي الاخرى فقط هو البعض ثم لا يخفى انه يلزم من التردد المذكور كون أحد الامة مصيبا دائما وغيره ممن خالفه مخطئاً دائما . مثال ذلك اتفاق فرقة على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة غير واجب والفرقة الاخرى على عكس ذلك ومحل الخطأ وعدمه اذا كان الصواب وجوب الترتيب في الوضوء والفائتة أو عدمه فيهما فاذا نظر الى مجموع المسألتين فقد أخطأت الامة لانها اتفقت على مطلق خطأ واذا نظرنا الى كل مسألة على حدها لم يكن جميعهم مخطئاً نظرا الى خصوص الخطأ فلم يتفقوا على خطأ بخصوصه لانه اذا كان الصواب فيهما هو الوجوب وقالت احدى الفرقتين بوجوب الترتيب في الوضوء وبعدمه في الفائتة فقد أخطأت بالنسبة للفائتة واذا قالت الاخرى بالعكس فقد أخطأت بالنسبة للوضوء فلم يجتمعوا على خطأ بعينه وقس على ذلك اذا كان الصواب عدم الوجوب فيهما . هذا ايضاح المسئلة

(١) قال الاسنوى : السابغ يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به الخ « أقول حاصل هذا الفرع ان العلماء اختلفوا في جواز اتفاق الامة على الجهل بشيء لم تكلف بان تعلمه كالتفصيل بين همار وحذيفة . فقال فريق يجوز

مصبيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من أوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به

وهو الاصح لعدم الخطأ فيه وقيل لا يجوز والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع أنه سبيل لها لان سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك . أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فيمتنع قطعاً . كذا في جمع الجوامع وشرحه . والله أعلم

﴿ آخر الكلام على الاجماع ﴾

« وهو نهاية الجزء الثالث »



فهرس

الجزء الثالث من

نهاية السؤل
في شرح منهاج الاصول

صحيفة

٦١٧ الكتاب الثاني - في السنة

٦١٨ هو الباب الاول في افعاله وفيه مسائل . الاولى عصمة الانبياء

٦٣٠ الثانية فعله المجرد بدل على الاباحة

٦٤٣ الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيبه أو بتسويته بما علم الخ

٦٤٨ الرابعة الفعلان لا يتعارضان

٦٦٠ الخامسة تعبد النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة

٦٦٧ هو الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول

٦٧١ الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام

٦٨٣ مسائل : الاولى * الاكثر من على ان المتواتر يفيد العلم مطلقاً

٦٨٤ الثانية أن العلم الحاصل عقب المتواتر ضروري

٦٩٠ الثالثة ضابطه افادة العلم الخ

٧٠١ الرابعة التواتر قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً

٧٠٢ الفصل الثاني فيما علم كذبه

٧٠٣ مسألة بعض مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب الخ

٧٠٩ سبب وقوع الكذب أمور

٧١٠ ومن وضع الاحاديث للترغيب والترهيب الكرامية

٧١١ خبر الواحد فيما نعم به البلوى ويتكرر

٧١١ الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر الواحد

- ٧١١ وجوب العمل بما دل عليه السمع
 ٧٣٣ شروط العمل بخبر الواحد : (١) شروط الخبر . الشرط الاول التكليف
 ٧٣٧ الشرط الثاني ان يكون من أهل قبلتنا
 ٧٤٣ الشرط الثالث العدالة
 ٧٦٣ الشرط الرابع الامن من الخطأ
 ٧٦٦ الخامس فقه الراوى
 ٧٧٤ (٢) شروط الخبر عنه . تعارض خبر الواحد والدليل القاطع
 ٧٧٦ تعارض خبر الواحد والقياس
 ٧٨٠ تعارض خبر الواحد وعمل الاكثر
 ٧٨١ عمل الراوى على خلاف روايته ليس قدحا في الحديث
 ٧٨٤ خبر الواحد فيما تميم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية
 ٧٨٧ لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب
 ٧٩٣ من هو الصحابي؟
 ٧٩٦ (٣) شروط الخبر
 ٧٩٩ مراتب الفاظ الصحابي سبعة ^{١٨٥}
 ٨٠٦ رواية غير الصحابي . مستندها سبعة أمور
 ٨١١ لا تقبل المراسيل خلافاً لابن حنيفة ومالك
 ٨١٨ المرسل يقبل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صحته
 ٨٢١ اذا أرسل مرة وأسند أخرى
 ٨٢٥ الرواية بالمعنى والمذاهب فيها
 ٨٣٠ اذا انقرض أحد الرواة بزيادة وتعدد المجلس
 ٨٥١ الكتاب الثالث - في الاجماع
 .. * (الباب الاول) * في بيان حجيته وفيه مسائل
 ٨٥٦ الاولى ذهب بعضهم الى استحالة
 ٨٥٩ الثانية حجية الاجماع
 ٨٧٧ الثالثة اجماع أهل المدينة
 ٨٧٩ الرابعة ذهب الشيعة الى ان اجماع العترة حجة . ومن ثم العترة

صحيفة

- ٨٨٠ الخامسة اجماع الخلفاء الاربعة
 ٨٨١ السادسة ما يثبت به الاجماع وما لا يثبت
 ٨٨٣ * (الباب الثاني) * في انواع الاجماع وفيه مسائل . الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث
 ٨٨٩ الثانية اذا لم يفسلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصل
 ٨٩٥ الثالثة هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه
 ٩٠٠ الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث مجتهدون آخرون الخ
 ٩٠٢ المذاهب لا تموت بموت اصحابها
 ٩٠٨ الخامسة اذا اختلفوا فانت احدي الطائفتين يصير قول الباقي حجة
 ٩٠٩ السادسة المذاهب في الاجماع السكوتي وما هو
 ٩١٦ * (الباب الثالث) * في شرائطه وفيه مسائل . الاولى ان الاجماع في فن لا بد فيه من قول كل عالمي هذا الفن
 ٩٢١ الثانية لا بد للاجماع من سند
 ٩٢٣ هل يجوز ان يكون سند الاجماع قياسا
 ٩٢٧ الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه
 ٩٢٩ الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين
 ٩٣٢ الرابعة الاجماع المنقول بطريق الآحاد
 ٩٣٤ الخامسة اذا عارض الاجماع نص في الكتاب أو السنة
 ٩٣٧ اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين
 ٩٣٩ ارتداد الامة ممنتم
 ٩٤١ حكم جاحد الحكم المجمع عليه
 ٩٤٤ الفرق بين اجماع الصحابة واجماع غيرهم
 ٩٤٦ جميع الاجامات مقدمة على القياس
 ٩٤٧ الاجماع على وجوب نصب الامام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم
 وحكم منكره
 ٩٤٩ لا يجوز ان تنقسم الامة على قسمين كل قسم مخطيء في مسألة
 ٩٥٠ يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بالم يكلفوا به